R. Garrigou-Lagrange

DIOS

I. *Su existencia*



EDICIONES PALABRA



La primera edición castellana
de este libro apareció en
EMECÉ EDITORES - BUENOS AIRES

Traducción del francés por
JOSÉ SAN ROMÁN VILLASANTE

Con licencia eclesiástica
Printed in Spain

Depósito Legal: AV-251-1976
I. S. B. N.: 84-7118-054-5

E. C. A. - Plaza de Santa Teresa, 12 - Avila

R. GARRIGOU-LAGRANGE

DIOS

La existencia de Dios

SOLUCIÓN TOMISTA DE LAS ANTINOMIAS AGNÓSTICAS

Ediciones Palabra, S. A.
Madrid

Este volumen comprende la Primera Parte de la obra cuyo título en francés es *Dieu, son existence et sa nature*. El volumen que comprende la Segunda Parte de la misma obra, y que tiene por título en castellano: *Dios. La naturaleza de Dios*, lleva el Índice Analítico correspondiente a la totalidad de la misma.

INDICE

PRÓLOGO DE LA EDICIÓN CASTELLANA

El autor de esta obra halla verdadera complacencia en la presente traducción, debida al asiduo trabajo de un sincero tomista argentino. La sexta edición francesa apareció ya durante el año 1936; pero como las dificultades anejas a la guerra han impedido hasta ahora hacer una nueva edición, la obra está agotada desde hace varios años. Es, pues, muy natural que la aparición de esta traducción nos cause verdadera alegría; y le auguramos tan buena acogida como la que se le ha dispensado a la traducción inglesa publicada por Herder, *San Luis, Estados Unidos.*

De más está decir que nuestro pensamiento, por lo que se refiere a las cuestiones fundamentales tratadas en esta obra, permanece invariable desde 1915, fecha de su primera edición, pero se ha refirmado cada vez más, debido a los estudios más profundos de la doctrina de S. Tomás, que hubimos de realizar para escribir nuestros tratados latinos De Deo uno, De Deo trino et creatore, De Gratia *(Turín).*

También continúa en pie todo lo que en 1915 escribimos, tanto sobre el agnosticismo de los positivistas como sobre el de Kant. Además, después de haber examinado las últimas obras publicadas por M. Blondel y por E. Le Roy, que continúan defendiendo en realidad la posición filosófica de ellos sobre la nueva definición de la verdad, no tenemos que modificar nada de lo que a este propósito dijimos en 1915.

Aquí particularmente hemos de llamar la atención del lector sobre los errores del agnosticismo contemporáneo, el cual, negando toda certeza objetivamente suficiente de la existencia de Dios, *termina al fin por dejar a nuestra inteligencia especulativa en el escepticismo sobre los principales problemas concernientes a la Causa primera, a nuestro origen y a nuestro destino. No podemos en esto contentarnos con una probabilidad ni con una* certeza práctica *subjetivamente suficiente y objetivamente insuficiente, como es la de la prueba kantiana de la existencia de Dios. Ésta sólo tiene por resultado una fe moral fundada en los postulados de la razón práctica y en las exigencias de la acción moral, en lugar de fundarse*

en una demostración de acuerdo con el ser extramental y sus leyes inmutables.

El Concilio Vaticano ha definido que la razón puede por sus solas fuerzas llegar a tener certeza de la existencia de Dios, autor de la naturaleza. Y el juramento antimodernista añade que ésta puede llegar por vía de causalidad a una demostración verdadera y cierta. Puede llegar también a conocer con certeza los signos de la revelación divina sobre los cuales se funda la fe cristiana.

Por ello hemos defendido con particular cuidado, en la presente obra, la definición tradicional de la verdad, "adaequatio rei et intellectus", *la conformidad de nuestro juicio con el ser extramental y sus leyes inmutables de no contradicción, de identidad, de causalidad y de finalidad.*

No se podría admitir, sin caer en el relativismo de los pragmatistas, que esta definición de la verdad es quimérica, *y que es necesario* substituirla *por ésta:* "conformitas mentis et vitae". *La vida de que se habla en esta nueva definición es la vida humana que está en continua evolución, y entonces no se puede evitar la proposición modernista condenada:* "veritas non est immutabilis plus quam ipse homo, quippe quae cum ipsi, in ipso et per ipsum evolvitur" *(Denzinger, n. 2058). La verdad dejaría de ser inmutable en la misma medida en que no es inmutable el hombre, porque evolucionaría continuamente con él, en él y por él.*

Esto es lo que le hacía decir a Pío X (Denzinger, n. 2080) a propósito de los modernistas: "aeternam veritatis notionem pervertunt", *"pervierten la eterna noción de la verdad".*

La conformidad de nuestro juicio con la vida, con la recta intención de nuestra voluntad, es solamente una forma de verdad: es la verdad práctica de la prudencia, *que supone precisamente la recta intención. Pero esta intención es solamente recta si se refiere o tiende hacia el* verdadero fin *del hombre. Y el juicio de nuestra inteligencia sobre el fin del hombre debe ser verdadero, no por conformidad con la recta intención (porque esto sería un círculo vicioso), sino por conformidad con la realidad extramental y sus leyes inmutables (Cf. E. Tomás, Ia IIae, quaest. 19, art. 3 ad 2um). La misma verdad práctica de la prudencia se desvanecería si no se mantuviera la definición tradicional de la verdad: la conformidad del juicio con la realidad extramental y sus leyes ontológicas inmutables.*

En otros términos, no basta definir la verdad en función de la acción, *como lo hace la filosofía de la acción y el pragmatismo; hay que definirla* en función del ser inteligible *o de* lo real, *como lo hace la filosofía del ser u ontología. Pretender substituir la filo-*

sofía del ser por la de la acción es, en el fondo, pretender substituir la ontología por la ética, *y entonces la ética ya no tendría fundamento racional y ontológico, ni dirección superior.*

Con toda razón se ha dicho de la filosofía de la acción: "Este sistema, que siempre está hablando de vida, es un sistema anémico; esta doctrina, que pretende dirigirse a Dios con toda el alma, desconoce la vida del espíritu". Así habla Michelet (Dios y el agnosticismo contemporáneo, *1909, pág. 246), y también E. Boutroux* (Ciencia y Religión, *1908, pág. 296*).

No cabe duda de que en la presente vida es más perfecto amar a Dios que contentarse con sólo conocerlo, pero así y todo, para amarlo hay que conocerlo verdaderamente.

Lo que nosotros hemos dicho en varios libros espirituales, traducidos al castellano y difundidos en la Argentina, en particular en las Tres etapas de la vida interior, *tiene su fundamento en la presente obra acerca de Dios, de su existencia y su naturaleza, y en la crítica que en ella hacemos del agnosticismo contemporáneo.*

Reciba el traductor nuestras más expresivas gracias por su concienzuda labor, y recíbalas también el Dr. Tomás D. Casares, tan dedicado a la doctrina de S. Tomás y a los estudios filosóficos, por haber tenido a bien interesarse por la publicación de esta obra.

R. G.-L.

APROBACIÓN

Carta de Su Eminencia el Cardenal Gasparri, Secretario de Estado, al autor.

Del Vaticano, 9 de febrero de 1919

Rvdo. Padre:

El Santo Padre se ha dignado acoger con paternal benevolencia el filial homenaje que le habéis hecho de vuestra obra titulada: *De revelatione per Ecclesiam Catholicam proposita.*

En este digno trabajo, que tiene por fin exponer las cuestiones apologéticas de la Teología fundamental contra el naturalismo contemporáneo en sus diversos matices, os ha sido necesario encararlas y desarrollarlas a la luz y bajo la dirección de la fe sobrenatural. Para ello usáis un método singularmente fecundo, que, haciendo resplandecer ante las almas ávidas de luz la radiante claridad de la verdad divina, las atrae hacia la tranquila y serena posesión de esta verdad libertadora.

Además, esta nueva obra, tanto por la profundidad de los juicios como por la firme precisión de la doctrina, es el digno complemento de vuestro magistral estudio acerca de *Dios*, a través del cual se desarrolla, apareciendo en singular relieve y en toda su amplitud, la luminosa síntesis de la metafísica del Doctor Angélico.

Tales trabajos, que vuestra piedad filial dedica a María Inmaculada, Sede de la Divina Sabiduría y Reina de los Doctores, dan alto testimonio de vuestro celo y de vuestra dedicación a la Iglesia y a las almas, así como de vuestra fidelidad al pensamiento de aquél en quien los Sumos Pontífices han tenido singular interés en hacer reconocer al Maestro por excelencia.

El Santo Padre se complace, pues, en expresaros su augusta satisfacción y hace votos para que sean fecundos en las almas los frutos de vuestro apostolado intelectual.

Como prenda de favores celestiales, Su Santidad os imparte de todo corazón la bendición apostólica.

Por mi parte os doy las gracias por el ejemplar con que habéis tenido a bien obsequiarme, y con ello recibid, Rvdo. Padre, la seguridad de mis mejores afectos en Nuestro Señor Jesucristo.

P. Card. Gasparri

PRÓLOGO DE LA PRIMERA EDICIÓN FRANCESA

En una publicación anterior sobre El sentido común y la filosofía del ser, *hemos demostrado que el sentido común o la razón natural es una filosofía rudimentaria del ser, opuesta a la filosofía del fenómeno y a la del devenir, y que el objeto formal, primero y adecuado del sentido común es el ser y los primeros principios que encierra.*

Aquí hemos emprendido nuevamente el estudio de estos primeros principios, pero ya no en función del sentido común, sino en relación a las pruebas clásicas de la existencia de Dios. Nos hemos propuesto hacer ver con toda claridad tanto su necesidad como su dependencia del principio supremo, así como también su doble valor ontológico y trascendente. El principio de identidad o de no contradicción se presentará como el fundamento remoto de las pruebas de la existencia de Dios, el principio de razón de ser como su fundamento más próximo, el principio de causalidad como su fundamento inmediato. Se verá, por la exposición de cada prueba, que el principio de identidad, ley suprema del pensamiento, debe ser al mismo tiempo la ley suprema de la realidad, y que la realidad fundamental debe ser en todo y por todo idéntica a sí misma, debiendo ser respecto del ser *como A es a A,* Ipsum esse subsistens, *y por consiguiente esencialmente distinta del mundo, el cual incluye esencialmente composición y cambio. De aquí la alternativa: o el verdadero Dios o el absurdo más radical.*

Lo substancial de la primera mitad de esta obra ya apareció en 1910 en el Dictionnaire Apologétique de la Foi catholique, *en el artículo* Dios. *Dicho artículo ha sido retocado, refundido y más desarrollado en muchos puntos. En particular, los términos de la definición del Concilio Vaticano, relativa a la demostrabilidad de la existencia de Dios, han sido explicados por la proposición correspondiente del juramento antimodernista. Las pruebas del valor ontológico y del valor transcendente de las nociones primeras han sido aclaradas y explicadas; y lo mismo ha de decirse de las fórmulas del principio de identidad, así como también de la defensa de la necesidad absoluta de los principios de razón de ser, de cau-*

salidad y de finalidad. Hemos puesto todo nuestro empeño en responder a las dificultades que sobre cualquiera de estos puntos nos hubieran sido presentadas. La prueba por el orden del mundo ha sido ligeramente modificada en lo referente al azar.

Finalmente, la segunda parte, que trata de la naturaleza de Dios y de sus atributos, es casi enteramente nueva. Nos hemos dedicado a resolver aquí las antinomias agnósticas, apoyándonos en la doctrina tomista de la analogía. Para mostrar el sentido y el alcance de esta doctrina, que es una aplicación del realismo moderno, nos ha parecido necesario presentarla en oposición, por una parte con el nominalismo de los agnósticos, de Maimónides en particular, y por otra parte con el realismo exagerado que Duns Escoto no pudo evitar de modo suficiente para salvaguardar la absoluta simplicidad de Dios.

Hemos dejado para el penúltimo capítulo el examen de algunas antinomias particularmente difíciles de resolver; es decir, las relativas a la libertad: conciliación de la libertad y del principio de razón de ser, fundamento de las pruebas de la existencia de Dios; la libertad de Dios y su inmutabilidad, la libertad de Dios y su sabiduría, la libertad humana y la moción universal de Dios.

Nuestra conclusión sobre la inefabilidad de Dios y lo absurdo de lo incognoscible resume las confirmaciones teóricas y prácticas de la inevitable alternativa planteada y desarrollada durante todo el transcurso de la obra: o el verdadero Dios o el absurdo radical.

PRÓLOGO DE LA TERCERA EDICIÓN FRANCESA

A pesar de las dificultades de la guerra, se han agotado con bastante rapidez las dos primeras ediciones de esta obra, impresa en 1914 y reimpresa en 1915. Por ser muy pocos los trabajos que sobre el tema han aparecido durante estos cuatro años, apenas tenemos nada que modificar o añadir en esta tercera edición.

Sin embargo, en algunos pasajes, cuando se trata de las cuestiones más difíciles, hemos aumentado las notas con citas de S. Tomás que aportan nueva luz. Hemos modificado la redacción de algunos pasajes a fin de explicar con más claridad qué es la causa propia de efectos individuales y transitorios, y la de efectos universales y permanentes, para determinar mejor lo que constituye el acto libre en Dios, y para precisar la demostración de la posibilidad del milagro[1].

Hubiéramos podido librar la obra de algunas discusiones abstractas, relativas a las objeciones de los agnósticos contemporáneos; pero ¿no se trata aquí de agotar la objeción, *y de establecer con toda la solidez y precisión que sean posibles cuáles son los* datos inmediatos de la inteligencia, *fundamento de nuestra certeza racional de la existencia de Dios?*

Algunos lectores nos pidieron que tradujéramos las citas latinas, porque es difícil entenderlas bien sin un profundo conocimiento de la terminología escolástica. Hemos traducido algunas, pero nos ha sido necesario conservar en las demás el texto original, que por otra parte se encuentra explicado en el pasaje respectivo.

Especial empeño y cuidado hemos puesto en la propiedad de los términos. Toda ciencia tiene su terminología peculiar. Tal es el caso de las matemáticas, la física y la biología. Lo mismo sucede con la filosofía y la teología: a conceptos distintos de los del conocimiento vulgar han de corresponderles términos especiales, si se quiere evitar el abuso de las perífrasis. Por este motivo hemos conservado los términos técnicos principalmente en la exposición de lo que separa, en la cuestión sobre la existencia y la naturaleza

---

[1] Estas modificaciones se hallan en los números 9, 50 B, 52 D, 62.

de Dios, el nominalismo, el conceptualismo, el realismo panteísta y el realismo tradicional, cuya verdad demostramos. La cuestión fundamental es ésta: ¿Dios es solamente una palabra, o una idea, o el ser universal de todas las cosas?

En forma de apéndices hemos agregado el estudio y consideración de ciertas dificultades especiales que nos fueron propuestas después de la primera edición[2]*. Se trata, de acuerdo con el orden de la obra, de dificultades relativas a las cuestiones siguientes:*

Sobre las pruebas de la existencia de Dios: I. La síntesis de las pruebas tomistas de la existencia de Dios, y la noción de causa propia. II. Valor de los principios de inercia y de la conservación de la energía.

Sobre la distinción entre Dios y el mundo: III. La simplicidad de la noción analógica de ser. IV. Las diversas formas de panteísmo refutadas por S. Tomás.

Sobre la Providencia y la causalidad divina: V. S. Tomás y el neomolinismo. *Síntesis de la doctrina de S. Tomás sobre estas cuestiones.*

La exposición minuciosa y detallada de estos problemas habría entorpecido sobremanera el curso de las demostraciones en el desarrollo de la obra. Por lo demás, se verá que no hace sino confirmar estas mismas demostraciones. No era nuestra intención haber escrito el último de estos apéndices, y sólo lo escribimos ante la obligación de responder a ciertas críticas que nos fueron hechas y que nos dieron ocasión de sintetizar las diversas partes de la doctrina de S. Tomás sobre estos grandes problemas. Quiera Dios que estas últimas páginas, lejos del ruido de las disputas, sirvan para que ciertas almas comprendan mejor la frase de Nuestro Señor: "Si scires donum Dei!"

En las primeras ediciones faltaba un índice alfabético de las materias tratadas y de los principales autores citados. El que añadimos en esta edición permitirá, sin ser detallado, agrupar los diferentes aspectos de una misma cuestión, que se encuentren expuestos en diversos pasajes.

Ojalá que este libro, a pesar de las dificultades de una discusión a veces en sumo grado abstracta, pueda proporcionarles a quienes lo lean el purísimo gozo de la visión de la verdad, y hacerles amar más al Autor de todo bien que debe constituir nuestra felicidad: beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt.

Roma, fiesta de Navidad, 1918. FR. *R. G.-L.*

2 En las dos primeras ediciones sólo figuraba el segundo de los apéndices.

LA EXISTENCIA DE DIOS

EN CUANTO al conocimiento racional de la existencia de Dios estudiaremos: 1º la doctrina de la Iglesia sobre este punto; 2º la demostrabilidad de la existencia de Dios, defendiendo, para establecerla, el valor ontológico y transcendente de los primeros principios; 3º las principales pruebas de la existencia de Dios.

"Primum principium indemonstrabile est, quod 'non est simul affirmare et negare', quod fundatur supra rationem entis et non entis, et super hoc principio omnia alia fundantur, ut dicit Philosophus in IV Metaph., cap. 3."
S. Thomas. *Summa Theologica*, Iª IIªª, quaestio 94, art. 2.

CAPÍTULO PRIMERO

DOCTRINA DE LA IGLESIA SOBRE LA EXISTENCIA Y LA NATURALEZA DE DIOS, SOBRE EL CONOCIMIENTO QUE DE ÉL PODEMOS TENER POR MEDIO DE LA LUZ NATURAL DE LA RAZÓN HUMANA.

1º DEFINICIÓN DEL CONCILIO VATICANO SOBRE LA EXISTENCIA Y LA NATURALEZA DE DIOS. "La Santa Iglesia Católica, Apostólica, Romana, nos dice el Concilio Vaticano (Const. *Dei Filius*, cap. 1), cree y confiesa que hay un solo Dios verdadero y viviente, Creador y Señor del cielo y de la tierra, todopoderoso, eterno, inmenso, incomprensible, infinito en inteligencia, en voluntad y en toda perfección; el cual, siendo una substancia espiritual única por naturaleza, absolutamente simple e inmutable, debe ser declarado distinto del mundo en realidad y por su esencia, bienaventurado en sí y por sí, e inefablemente excelso sobre todo lo que hay o se puede concebir fuera de Él."

Para determinar lo que en este parágrafo es de fe católica, resumiremos las conclusiones que sobre este punto estableció Vacant (*Études théologiques sur les Constitutions du Concile du Vatican, d'après les Actes du Concile*). El Concilio, después de haber afirmado nuestra fe en Dios, designándolo con los principales nombres que le da la Sagrada Escritura, declara cuál es la naturaleza de Dios, y cuáles son los atributos constitutivos de la esencia divina. La eternidad, la inmensidad y la incomprensibilidad muestran que la esencia divina está por encima del tiempo, del espacio y de todo concepto de las criaturas. La *eternidad* significa que en Dios no hay ni puede haber comienzo ni fin ni cambio; la ausencia o inexistencia de toda sucesión, admitida unánimemente por los teólogos como elemento del concepto de eternidad, es una verdad cierta que se aproxima a la fe, pero no parece ser todavía un dogma de fe católica. La *inmensidad* divina definida significa que la substancia de Dios íntegra está y debe estar presente en todas y en cada una de las criaturas a las cuales conserva en el ser, y además, que existe en todo lugar. La *incomprensibilidad* divina significa que Dios no

puede ser plenamente comprendido por ningún ser, salvo por sí mismo, y que la misma visión intuitiva de Dios de la que gozan los bienaventurados no puede llegar a esta plenitud. Al definir que Dios es *infinito en toda perfección*, el Concilio determina el sentido en que hay que entender aquí el término *infinito*. Los antiguos filósofos solían llamar infinito a lo que no estaba acabado, a lo que no estaba completamente determinado. Por el contrario, cuando la Iglesia dice que Dios es infinito, quiere decir que posee todas las perfecciones posibles, que su perfección no tiene límites ni término, así como tampoco tiene mezcla de imperfección, de suerte que es imposible concebir nada que lo pueda hacer mejor. En consecuencia, el Concilio descarta el error hegeliano de que el ser infinito, formado de todas las perfecciones posibles, es un ideal que tiende a realizarse, pero que jamás podrá verse realizado. Al añadir *en inteligencia y en voluntad*, el Concilio condena el panteísmo materialista según el cual la divinidad no es más que una necesidad ciega e impersonal, una ley fatal sin inteligencia ni voluntad. Respecto a las demás perfecciones que se le pueden atribuir a Dios, y de las cuales no habla el Concilio, podemos decir que son solamente aquellas cuya noción no implica imperfección ninguna; y todas estas perfecciones absolutas (*simpliciter simplices*) se identifican en una supereminencia *absolutamente simple*, de la que constituyen algo así como sus aspectos parciales, y que propiamente hablando es la *Deidad*.

2º SENTIDO Y CONTENIDO DE LA DEFINICIÓN QUE ESTABLECE LA DISTINCIÓN ENTRE DIOS Y EL MUNDO. El Concilio pasa a abordar el tema de la *distinción entre Dios y el mundo*. Ya en 1215 el IV Concilio de Letrán había condenado el panteísmo de Amaury de Chartres, considerándolo más bien como una aberración que como una herejía. La reaparición y el desarrollo de este error exigía una definición más explícita y fundada. El Concilio define, pues, la distinción entre Dios y el mundo, e indica las principales pruebas de esta doctrina. Tales pruebas se reducen a tres: *Deus quit cum sit una singularis, simplex omnino et incommutabilis substantia spiritualis, praedicandus est re et essentia a mundo distinctus*. 1º *Dios es único por naturaleza*; es decir que la naturaleza divina no se puede multiplicar en muchos seres, y no puede estar realizada sino en un solo Dios; el ser de Dios es, pues, real y esencialmente distinto del mundo, donde nos encontramos con multiplicidad de géneros, de especies y de individuos. 2º *Dios es absolutamente simple*;

el ser de Dios es real y esencialmente distinto del mundo, en el cual comprobamos tres clases de composición: la composición física (partes integrantes de los cuerpos, que son físicamente distintas entre sí), la composición metafísica (esencia susceptible de existir y existencia), composición lógica (género y diferencia específica). 3º *Dios es inmutable*, el ser de Dios es, pues, real y esencialmente distinto del mundo, donde comprobamos por todas partes el cambio o su posibilidad. El Concilio precisa la distinción: *re et essentia a mundo distinctus.* No es una distinción de razón ni una distinción virtual como la que existe entre dos atributos divinos, es una distinción real, en virtud de la cual Dios y el mundo son dos realidades y no una sola realidad. Esta distinción tampoco es solamente real como la que existe entre dos individuos de una misma especie, sino que es también esencial, es decir que Dios es por esencia distinto del mundo. El canon 3º determina también, rechazando el panteísmo en general, que concibe a Dios como una substancia inmanente al mundo, y a las cosas finitas como accidentes de esta substancia. "Anatema contra quien dijere que la substancia o esencia de Dios y la de todas las cosas es una y la misma." Finalmente, esta distinción es infinita. Dios se basta a sí mismo: "bienaventurado en sí y por sí, e inefablemente excelso sobre todo lo que hay o se puede concebir fuera de Él".

Cuatro cánones corresponden a este parágrafo de la Constitución *Dei Filius*. El primero condena el ateísmo: "Anatema contra quien negare al único verdadero Dios, Creador y Señor de las cosas visibles y de las invisibles." El segundo condena el materialismo: "Anatema contra el que no sintiere vergüenza de afirmar que nada existe fuera de la materia." El tercero condena el principio del panteísmo: "Anatema contra quien dijere que la substancia o esencia de Dios y la de todas las cosas es una y la misma." El cuarto condena las tres principales formas de panteísmo: el panteísmo emanatista, el panteísmo esencial de Schelling, y el panteísmo esencial del ser universal: "Anatema contra quien dijere que las cosas finitas, tanto corporales como espirituales, o por lo menos que las espirituales han emanado de la substancia divina; o que la esencia divina, por manifestación o evolución de sí misma, deviene todas las cosas; o en fin que Dios es el ser universal e indefinido que constituye, determinándose, la universalidad de las cosas y su distinción en géneros, especies e individuos." En relación con este último canon hay que poner las teorías rosminianas condenadas por el decreto del S. Oficio del 14 de diciembre de 1887, y las proposiciones ontologistas condenadas por la misma Congregación el 18 de septiembre

de 1861. Véanse a continuación dos de estas proposiciones: "El ser que comprendemos en todas las cosas y sin el cual nada comprendemos es el ser divino." "Los universales considerados de la parte del objeto no se distinguen realmente de Dios." (Denzinger, n. 1660 [1517]; 1661 [1518].)

Ahí tenemos lo que la Iglesia nos enseña sobre la existencia de Dios, su naturaleza, sus atributos esenciales y su distinción del mundo.

A tales doctrinas agrega el Concilio Vaticano las relativas a la Creación y a la Providencia: "A causa de *su* bondad y por su *virtud omnipotente*, no para aumentar su beatitud ni para adquirir su perfección, sino para manifestarla por los bienes que dispensa a las criaturas, este solo Dios verdadero, por designio absolutamente libre, hizo de la nada simultáneamente, en el comienzo del tiempo, las creaturas espirituales y las corporales, es decir los ángeles y el mundo, y después la creatura humana, como reuniendo el espíritu y el cuerpo en su constitución.

"Dios, por su Providencia, conserva y gobierna todo lo que ha hecho, [su sabiduría] *se extiende poderosa del uno al otro extremo y lo gobierna todo con suavidad."* (*Sap.*, VIII, 1.) *Porque las cosas son todas desnudas y manifiestas a los ojos de Aquél* (*Hebr.*, IV, 13), aun aquéllas que se producirán en lo futuro por la libre acción de las criaturas." No se podría sostener con Abelardo que Dios no puede impedir el mal (Denzinger, n. 375), ni que quiere el mal lo mismo que el bien (Denzinger, n. 514). Es imposible que quiera el pecado; sólo puede permitirlo (Denzinger, n. 816).

No hay por qué aducir aquí la doctrina de la Iglesia sobre los misterios divinos propiamente sobrenaturales, como la Santísima Trinidad.

3º DEFINICIÓN DEL CONCILIO VATICANO SOBRE EL PODER QUE TIENE LA RAZÓN PARA CONOCER A DIOS CON CERTEZA. ERRORES CONDENADOS: POSITIVISMO, FIDEÍSMO, CRITICISMO KANTIANO. El Concilio Vaticano definió también cuál es el poder de la razón humana, abandonada a sus propias fuerzas, para conocer a Dios. "La misma Santa Iglesia, nuestra madre, sostiene y enseña que Dios, principio y fin de todas las cosas, puede ser conocido con certeza por la razón humana por medio de las cosas creadas, *porque desde la creación del mundo, lo invisible de Dios, su eterno poder y su divinidad, se alcanzan a conocer por las criaturas* (*Rom.*, I, 20); y que, sin embargo, a la sabiduría y a la bondad de Dios les plugo que se manifestara a sí

mismo y los eternos decretos de su voluntad por otra vía, la vía sobrenatural." Dice el canon 1º: "Anatema contra quien dijere que el Dios único y verdadero, nuestro Creador y Señor, no puede ser conocido con certeza por la luz natural de la razón humana, por medio de los seres creados."

Para alcanzar el sentido exacto de esta definición y del canon correspondiente, importa recordar los errores considerados por el Concilio. Determinaremos en seguida el alcance o contenido de cada uno de los términos de la definición, valiéndonos para ello de la primera proposición del juramento antimodernista, que nuevamente los censura y los precisa.

El contenido de la advertencia distribuída entre los Padres del Concilio con el *esquema* elaborado por la Comisión de la Fe, era el siguiente: "La definición de que Dios puede ser ciertamente conocido por la luz de la razón, por medio de las criaturas, ha parecido necesaria, y lo mismo se diga del canon correspondiente, no sólo a causa del tradicionalismo, sino también a causa del error muy difundido, según el cual la existencia de Dios no puede ser demostrada por ninguna prueba indubitable, y en consecuencia tampoco puede ser conocida con certeza por la razón." (Cf. Vacant, *Études sur les Const. du Conc. du Vatic.*, pág. 286, y Documento VII, pág. 609.) Por lo tanto, es herético sostener, tal como lo hacen los ateos y los positivistas, que no hay para nosotros ningún medio de conocer a Dios, o como dicen los tradicionalistas y los fideístas más extremos, que no tenemos ningún medio de conocer a Dios fuera de la revelación o de una enseñanza positiva recibida por tradición.

La condenación del fideísmo nos permite concretar el pensamiento de la Iglesia sobre este punto. En 1840 la Congregación del Índice hizo que el abate Bautain subscribiera, entre otras, la siguiente proposición: "El raciocinio puede probar con certeza la existencia de Dios (*Ratiocinatio Dei existentiam cum certitudine probare valet*). La fe, don celestial, supone la revelación, de aquí que no puede ser invocada para probar contra un ateo la existencia de Dios." (Denzinger, nº 1622 [1488].) El 11 de junio de 1855, la misma Congregación del Índice puso cuatro tesis a la firma de Bonnety, sospechoso de fideísmo. El tenor de la 2ª es el siguiente: "La razón tiene el poder de demostrar con certeza (*Ratiocinatio cum certitudine probare potest*) la existencia de Dios, así como también la espiritualidad y la libertad del alma." La 4ª dice: "El método empleado por S. Tomás, S. Buenaventura y por otros escolásticos después de ellos, no conduce hacia el racionalismo; así como

tampoco fué la causa que hizo caer a la filosofía de las escuelas contemporáneas en el naturalismo y el panteísmo. Por ello no es lícito acriminar a tales doctores y a tales maestros por haberse servido de este método, principalmente cuando ello ha sucedido con la aprobación, por lo menos tácita, de la Iglesia." (Denzinger, n. 1650-1652 [1506-1508].) Es incontestable que el fideísmo está condenado por la definición aducida y por el canon correspondiente.

¿Es considerada también la doctrina kantiana? Kant sostiene que las pruebas especulativas de la existencia de Dios son insuficientes, que es imposible la metafísica, y que la única prueba de la existencia de Dios es una prueba práctica o moral que produce la *fe moral*, cuya certeza es *subjetivamente suficiente* aunque *insuficiente objetivamente* (*Crítica de la Razón Práctica*, part. I, lib. II, cap. II, 5). Después examinaremos esta prueba; pero mientras tanto ya podemos decir desde ahora que el kantismo, al igual que el tradicionalismo y del fideísmo, es considerado por el Concilio. Así se desprende claramente del rechazo de las seis enmiendas propuestas para la supresión del término *certo*. "Sabéis, Reverendísimos Padres, respondió Mons. Grasser en el informe que presentaba al Concilio en nombre de la Comisión de la Fe, sabéis cuál es el sentimiento o creencia que han hecho prevalecer en gran número de espíritus tanto los enciclopedistas franceses como los primeros partidarios de la filosofía crítica alemana. Tal creencia, que hoy se halla muy difundida, asegura que la existencia de Dios no se puede probar con entera certeza, y que los argumentos que han gozado de tanta estima en todos los tiempos no están al abrigo de toda discusión. De ahí ha resultado el que la religión se haya visto menospreciada como desprovista de fundamento. Además, en los últimos tiempos se ha llegado en diferentes partes a pretender separar la moral de toda religión; se dice que tal separación es necesaria por temor a que el hombre, cuando haya alcanzado cierta edad y se percate de que nada de cierto hay en la religión, ni siquiera la existencia de Dios, caiga en la perversión moral. Pero también sabéis, Reverendísimos Padres, cuál es el valor de esta educación moral que no tiene su principio en la sentencia del Salmista: "El temor de Dios es el principio de la sabiduría." (Cf. Vacant, *op. cit.*, págs. 301 y 657). (Cf. *Acta et Decreta Sacrorum Conciliorum recentiorum. Collectio Lacensis*, tomo VII, pág. 130). Véase también la condenación de Hermes[1] (Denzinger, n. 1620), y la de Frohschammer

[1] Hermes sostenía que no se puede demostrar que Dios difiera de una

(n. 1670). Por otra parte, los escolásticos siempre habían considerado errónea la opinión que rechaza la demostrabilidad propiamente dicha de la existencia de Dios (opinión de Pierre d'Ailly y de Nicolás d'Autrecourt [2]). Santo Tomás la califica de error (*C. Gentes*, lib. I, cap. 12), y declara que es evidentemente falsa (*De Veritate*, cuest. x, art. 12). De idéntico modo procede Escoto (*In IV Sent.*, lib. I, dist. 2, cuest. 3, nº 7), Báñez, Molina, Suárez, etc.

4º EXPLICACIÓN DE LOS TÉRMINOS DEL CONCILIO POR MEDIO DEL JURAMENTO ANTIMODERNISTA. Este juramento, prescrito por el *Motu proprio "Sacrorum Antistitum"* del 1º de septiembre de 1910, es una profesión de fe que reproduce, en lo tocante a la cuestión de que nos ocupamos, los mismos términos del Concilio, fijándolos de modo preciso a fin de evitar toda posibilidad de interpretación abusiva.

"Yo... profeso que Dios, principio y fin de todas las cosas, puede ser conocido con certeza y también demostrado por la luz natural de la razón por medio de los seres que Él ha hecho, es decir por las obras *visibles* de la creación, como la causa es conocida y se demuestra por sus efectos."

"Ego... firmiter amplector ac recipio omnia et singula, quae inerranti Ecclesiae magisterio definita, adserta ac declarata sunt, praesertim ea doctrinae capita, quae huius temporis erroribus directo adversantur. Ac primum quidem Deum, rerum omnium principium et finem, naturali rationis lumine per ea quae facta sunt, hoc est per visibilia creationis opera, tamquam causam per effectus, certo cognosci, adeoque demonstrari etiam posse, profiteor."

Para afirmar la demostrabilidad de la existencia de Dios, la Iglesia determina: 1º el objeto que se ha de conocer: "Deum rerum omnium principium et finem"; 2º el principio de conocimiento: "naturali rationis lumine"; 3º el medio de conocer: "per ea quae facta sunt, hoc est per *visibilia* creationis opera, tanquam causam per effectus"; 4º el modo de este conocimiento: "certo cognosci,

---

substancia inmutable, que formaría parte del universo, permaneciendo ajeno a los cambios que en él tienen lugar.

[2] Cf. DE WULF, *Histoire de la philosophie médiévale*, 4ª edic., pág. 545-530. Las tesis de Nicolás d'Autrecourt, que fueron condenadas (Denzinger, n. 553-570), representan en la Edad Media el movimiento antiescolástico, y se nota en él la influencia de Ockam, que conduce al escepticismo. Una de las proposiciones condenadas contiene la negación del valor ontológico del principio de causalidad. Otra de ellas reduce el principio de contradicción a esta proposición hipotética: *"si aliquid est, aliquid est"*. Cf. Denzinger, n. 554 y 570.

adeoque demonstrari etiam"; 5º la posibilidad de este conocimiento: "posse".

1º El objeto que se ha de conocer, *"Dios, principio y fin de todas las cosas"*, está expresado de la misma manera que por el Concilio Vaticano en el capítulo II de la Constitución *Dei Filius* [3], y en el canon correspondiente que contiene propiamente hablando el dogma de la fe, leemos: "Deum unum et verum, Creatorem et Dominum nostrum" [4]. Según demuestran las explicaciones dadas a propósito del contenido de este canon por el relator de la Comisión de la Fe, se define que el hombre, por su sola razón, puede conocer que Dios es su fin, y en consecuencia, cuáles son sus principales deberes para con Él. Pero, por el contrario, al darle a Dios el título de Creador, no pretende el Concilio definir formalmente, como dogma, que la creación propiamente dicha "ex nihilo" pueda ser demostrada por las solas fuerzas de la razón [5], sino que ha querido conservar los términos de los que se vale la Escritura para designar al *verdadero Dios,* principio y fin de todas las cosas y particularmente del hombre. ¿Qué es con exactitud esta idea del verdadero Dios que, según el Concilio, es capaz de formarse la razón? Podemos comprenderlo por la definición del verdadero Dios que fué dada en el capítulo precedente de la misma Constitución y en los cánones correspondientes contra el panteísmo en general y sus diferentes formas antes referidas por nosotros. El Concilio no ha querido definir, como dogma de fe, que todos los atributos por él enumerados para caracterizar al verdadero Dios se puedan demostrar por las solas fuerzas de la razón, sino que se ha propuesto hacerlos entrar implícita o virtualmente [6] en la fórmula que explicamos: "Deum rerum omnium principium et finem." En efecto, si estos atributos y la negación del error panteísta no estuviesen contenidos implícita o virtualmente en la idea que la razón hu-

---

[3] Eadem sancta mater Ecclesia tenet et docet, Deum, rerum omnium principium et finem, naturali humanae rationis lumine e rebus creatis certo cognosci posse. Denzinger, n. 1785.

[4] "Si quis dixerit, Deum unum et verum, creatorem et Dominum nostrum, per ea quae facta sunt, naturali rationis humanae lumine certo cognosci non posse: anathema sit." Denzinger, n. 1806.

[5] Una nota, que acompañaba al esquema de la Comisión de la Fe, contenía: "Etsi in canone legatur vocabulum creator, non ideo definitur, creationem proprie dictam ratione demonstrari posse, sed retinetur vocabulum, quo scriptura hanc veritatem revelans utitur, nihil ad eius sensum determinandum adiecto." Cf. VACANT, *Études sur le Concile du Vatican,* tomo I, pág. 308 y pág. 610; tomo II, pág. 440.

[6] VACANT, *Op. cit.,* tomo I, pág. 309.

mana puede formarse de Dios, tal idea no sería la del verdadero Dios. Para evitar la herejía no es suficiente, pues, admitir con muchos agnósticos que la razón por sus solas fuerzas puede conocer con certeza la existencia de un Dios al que no se podrían atribuir precisamente ni la trascendencia ni la inmanencia, ni la personalidad [7] ni la impersonalidad, ni la finitud ni la infinitud. Tampoco basta decir que la razón puede formarse de Dios un concepto que sea indiferente a la trascendencia, a la personalidad, a la infinitud divinas o a sus contrarias. Hay que sostener que es capaz de formarse de Dios un concepto que contenga implícita o virtualmente, como un principio contiene sus consecuencias, los atributos característicos del verdadero Dios y la falsedad de los conceptos contrarios. Entre estos últimos, es de toda evidencia necesario incluir el concepto del Dios inmanente e impersonal de los panteístas, el del Dios inmanente y personal de los panenteístas (πᾶν ἐν τῷ θεῷ) y el del Dios trascendente, pero finito, de ciertos empiristas. El juramento antimodernista se limita en este punto a reproducir los términos del Concilio contra los errores de nuestros tiempos. Claro está que no basta admitir la posibilidad de conocer con certeza la existencia de un Dios tal como lo concibe W. James [8], ni tam-

---

[7] Por personalidad de Dios hay que entender su subsistencia absolutamente independiente de la existencia del mundo, su inteligencia, la conciencia que tiene de sí mismo, su libertad.

[8] W. James se expresa del siguiente modo en su *Filosofía de la Experiencia:* "Todo el sistema teológico que tan vivo les pareciera a nuestros antepasados, con su duración determinada para el universo, su creación de la nada, su moralidad, su escatología jurídica, su afición a las recompensas y castigos, su manera de presentar a Dios como un organizador exterior, *un gobernador moral e inteligente,* todo eso resulta tan extraño a los oídos de la mayor parte de los hombres del presente, como si fuera la religión de una tribu salvaje en alguna apartada región de la tierra. Los horizontes más vastos que el evolucionismo científico ha abierto, y la marea creciente del ideal social democrático han cambiado el tipo de nuestra imaginación o mentalidad, hasta tal punto que el viejo deísmo de tipo monárquico está caduco o en vías de caducar. El puesto y la intervención de lo divino en el universo debe ser más orgánica y más interior. Eso de un creador exterior al universo y a sus leyes e instituciones podrá ser enseñado todavía en la Iglesia, gracias al empleo de fórmulas que su misma inercia impide desaparecer; pero la vida se ha retirado de las mismas, y no queremos adormecernos insistiendo en ellas. La verdadera vida de nuestro espíritu ya no está ahí, está en otra parte... Las únicas opiniones verdaderamente dignas de llamar y atraer nuestra atención pertenecen al mismo orden de ideas que eso que en general se puede llamar visión panteísta, es decir la visión de Dios considerado como inmanente al universo." Por otra parte W. James reconoce, con Hegel, que este abandono del teísmo tradicional exige el abandono de la lógica ordinaria fundada en el principio de identidad o de no contradicción (*Filosofía de la Experiencia,* pág. 197) y, negando y rechazando el valor objetivo y universal del principio de no contradicción, James propone "renunciar completamente a la palabra *racional.*" (Págs. 309 y 316).

poco como lo conciben, según vamos a ver después, Bergson o Le Roy.

¿Es la razón capaz de deducir explícitamente los atributos característicos del verdadero Dios, y en particular el de la infinitud? Este punto no ha sido definido por el Concilio ni ha sido abordado por la presente proposición del juramento; pero la Congregación del Índice exigió del abate Bautain, en 1840, la firma o subscripción de una proposición, según la cual la razón puede probar con certeza no sólo la existencia de Dios, sino también la infinitud de sus perfecciones [9]. En efecto, si la razón puede conocer con certeza la existencia del verdadero Dios, no sólo en virtud de la autoridad de un testimonio, sino por su propia luz, también debe poder cerciorarse o tener certeza de esta verdad y de la falsedad de las doctrinas que se le opongan. Y no puede uno admitir el verdadero Dios, principio y fin de todas las cosas, sin verse obligado a reconocerle el título de Creador y a deducir de ahí todos los atributos divinos enumerados por el Concilio.

2º ¿Qué se debe entender por el principio de conocimiento designado por las palabras *"naturali rationis lumine"*? También es ésta la reproducción de los términos del Concilio Vaticano, y es evidente que éste entiende por "razón" nuestra facultad natural de conocer la verdad; en el capítulo tercero de la Constitución *Dei Filius,* la opone a la fe sobrenatural, en cuanto que la razón nos hace adherir a la verdad intrínseca de las *cosas* en virtud de esta misma verdad cuya percepción ella nos da, *propter intrinsecam rerum veritatem naturali rationis lumine perspectam,* y no en virtud de la autoridad de Dios revelador. El conocimiento de Dios que es posible por medio de la luz natural de la razón no es, pues, solamente un conocimiento verdadero, es decir conforme a la realidad, sino que es también un conocimiento de la verdad de la cual podemos nosotros cerciorarnos; no es sólo una creencia que se apoya en el testimonio de Dios o sobre el testimonio de la tradición o sobre el testimonio del género humano: es el resultado de una evidencia racional.

No se podría confundir "esta luz natural de la razón" con la conciencia, el sentimiento religioso o la experiencia religiosa de la que hablan los modernistas. Esta confusión ya estaba descartada por los términos conciliares que explicamos y por los que les

---

9 "Ratiocinatio potest cum certitudine probare existentiam Dei et infinitatem perfectionum eius." Denzinger, n. 1622.

siguen. Además, la Encíclica *Pascendi* la ha determinado expresamente, como vamos a ver después.

Tampoco es suficiente, según ya indicamos, entender por "luz natural de la razón" la razón práctica en sentido kantiano. Tal interpretación sería evidentemente contraria a los términos del Concilio, pues la razón práctica de Kant no adhiere a la verdad de las *cosas* porque *percibe esta verdad,* sino que concluye solamente es una *fe moral* cuya certeza es subjetivamente suficiente, aunque insuficiente objetivamente. (*Crítica de la Razón Práctica,* part. I, lib. II, cap. II, 5.) Los términos que en seguida pasaremos a explicar muestran que fué intención del Concilio condenar este error lo mismo que el tradicionalismo y el fideísmo.

3º El medio de conocer se explica por las palabras *"per ea quae facta sunt, hoc est per visibilia creationis opera, tanquam causam per effectus".* El canon del Concilio Vaticano contenía simplemente *"per ea quae facta sunt",* y el capítulo correspondiente "e rebus creatis", con la cita de S. Pablo: "Invisibilia enim ipsius, a creatura mundi per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur" (*Rom.,* I, 20). ¿El texto del juramento añade acaso una nueva declaración al dogma de fe definido por el Concilio, o insiste solamente sobre el sentido natural de los términos de la definición, para prevenir cualquier subterfugio sofístico en la interpretación?

¿Se conservaría el sentido natural de las palabras "per ea quae facta sunt" y "e rebus creatis", si nos contentáramos con entenderlo: con ocasión de las cosas creadas, o en virtud de las exigencias prácticas de la vida moral, o también si se excluyeran las cosas visibles o sensibles de entre las realidades creadas capaces de darnos el conocimiento cierto de Dios?

La primera cuestión se ha planteado a causa del cartesianismo. Se ha preguntado si bastaría admitir que las cosas creadas son medio de conocer a Dios solamente a título de causas ocasionales, en el sentido de que despertarían en nosotros una idea innata de Dios, haciéndola consciente y distinta. Algunos teólogos, como Vacant, han meditado sobre esto (*op. cit.,* pág. 296), llegando al convencimiento de que el "Concilio es del todo favorable a la doctrina de S. Tomás de Aquino y de la casi totalidad de los teólogos", según la cual el conocimiento de Dios es esencialmente adquirido y mediato, y se efectúa propiamente hablando por *medio* de los seres creados [10]. También nosotros hemos adoptado incidentalmente este

10 En otras palabras, nuestro entendimiento sólo conoce inmediatamente los

punto de vista en el *Dictionnaire Apologétique de la Foi catholique*, artículo *Dieu*, colum. 947. Pero después de nuevo examen ya no creemos poder hacer tal concesión, que por otra parte no es necesaria, como lo creyó Vacant, para evitar la condenación del inneísmo cartesiano.

Vacant determina con toda exactitud el sentido natural de los términos "e rebus creatis", pero se queda muy atrás cuando dice que aquí se ve sólo una *indicación*. "El Concilio, hace notar Vacant, creyó útil indicar las criaturas como el medio que nos hace posible el conocimiento natural de la existencia de Dios, porque no vemos por qué habría hecho tal indicación, si las criaturas sirvieran sólo para despertar en nuestra alma una idea de Dios que todos los hombres poseen desde su nacimiento. Por lo demás, las proposiciones de las que se vale el Concilio significan, en su *sentido natural* [11], que las cosas creadas suministran los principios de donde nuestro espíritu saca, *e rebus creatis*, su conocimiento de Dios, y por las cuales llega a ese conocimiento, *per ea quae facta sunt*." (*Op. cit.*, 297). Efectivamente, ése es sin duda el sentido natural de los términos, pero hay ahí, al parecer, algo más que una simple indicación; las palabras contenidas en una fórmula dogmática como un anatema forman parte de la definición, y aun cuando pudieran parecer añadidas incidentalmente, si al agregarlas o al quitarlas modificamos evidentemente el sentido de la proposición, es necesario admitir que ellas expresan algo definido. De lo contrario no se sabría a qué atenerse, y siempre serían posibles las dudas y los subterfugios, lo que es ajeno al espíritu de la Santa Iglesia, que con sinceridad y simplicidad enseña la verdad católica a sus hijos, y les pide que la reciban con las mismas disposiciones. Por ello la primera proposición del juramento antimodernista, al agregar *"tanquam causam per effectus"* no hace sino insistir sobre el sentido natural de los términos del Concilio. Y esto nos obliga a reconocerle al principio de causalidad un valor ontológico y transcendente, sin el cual no podría la razón elevarse desde las cosas creadas hasta la existencia de Dios, como del efecto a la causa.

Por ende se condena el kantismo, pero no precisamente el inneísmo cartesiano. El kantismo, según se verá mejor después a propósito de la palabra *certo*, fué considerado por el Concilio, lo mismo que lo eran el tradicionalismo y el fideísmo. Le resulta imposible

---

seres contingentes y los primeros principios racionales, y solamente puede remontarse hasta Dios por medio de una demostración en la cual los primeros principios nos suministren la mayor, y la existencia de las criaturas, la menor.

11 Lo subrayado no lo está en el texto.

explicar las frases "e rebus creatis" y "per ea quae facta sunt", diciendo que la existencia de Dios es solamente un postulado de la razón práctica, una *suposición prácticamente necesaria*, dado el hecho del deber y la carencia de armonía en este mundo entre la virtud y la felicidad. Esta interpretación abusiva de los términos del Concilio queda definitivamente descartada por la proposición del juramento.

Sin embargo, el inneísmo no ha sido condenado. Sea lo que fuere del *origen* de la idea y del principio de causalidad, basta admitir su *valor* ontológico y transcendente, permitiéndole a la razón remontarse desde las cosas creadas hasta la existencia de Dios. Descartes no rechazaba esta prueba por la contingencia y la causalidad, y hasta desarrolló el argumento "a contingentia mentis", aun cuando insistiera particularmente en dos pruebas, sobre el valor o no valor de las cuales no se pronuncia el Concilio: la prueba basada en la idea de infinito y en la necesidad de una causa adecuada a esta idea, y la prueba ontológica. Consta como cierto que el Concilio no pretendió condenar la prueba ontológica que tiene como punto de partida, no las obras de Dios, sino la idea misma de Dios. El relator de la Comisión de la Fe hizo resaltar a este respecto: "Ninguno de nosotros, al confirmar con su sufragio la afirmación que proponemos, piensa en condenar el célebre argumento de S. Anselmo, sea cual fuere su pensamiento acerca del valor de tal argumento" [12]. Menos todavía pretende la definición conciliar excluir la prueba por las verdades eternas, tan frecuentemente aducida por S. Agustín y por muchos filósofos católicos.

El ontologismo sólo fué condenado por el Santo Oficio (Denzinger, ns. 1659-1663 y 1891-1930). Se sabe que éste reemplazaba la idea innata que nos atribuyen los cartesianos por una visión inmediata de Dios, y veía en este conocimiento de Dios, esencial a nuestro espíritu, la fuente de todas nuestras otras ideas.

Al añadir el vocablo *visibilia*, y subrayarlo, la primera proposición del juramento antimodernista continúa sólo insistiendo sobre el sentido natural de los términos del Concilio y de la cita de S. Pablo por él aducida. En efecto, no se conservaría el sentido natural de la frase "e rebus creatis", excluyendo las cosas sensibles y diciendo que no hay más pruebas ciertas de la existencia de Dios que aquellas que tienen su punto de partida en la vida intelectual y moral del espíritu. De ello se seguiría que las cosas creadas, como

[12] Cf. VACANT, *Op. cit.*, tomo I, pág. 298.

tales, no permiten remontarse hasta el conocimiento de Dios, como del efecto a la causa.

¿Sería suficiente, en fin, admitir que los argumentos fundados en la causalidad conducen hacia un primer motor, hacia una causa primera, hacia un ser necesario, hacia una inteligencia ordenadora, pero que son incapaces de dar la certeza de la existencia del verdadero Dios infinitamente perfecto, y que para adquirir esta certeza es indispensable el argumento ontológico? Fácil es de reconocer en ello una idea kantiana.

Por nuestra parte, no creemos que esta interpretación sea aceptable, dado el sujeto de nuestra proposición: "Deum, rerum omnium principium et finem". No cabe duda que es el verdadero Dios el que puede ser reconocido con certeza por vía de causalidad, partiendo de las cosas sensibles. Y el conocimiento de Dios, así adquirido, debe contener por lo menos implícita o virtualmente, entre otros atributos divinos, la soberana perfección. Es decir que, como antes lo hemos hecho notar, este atributo debe poderse deducir de ese conocimiento.

4º El modo de este conocimiento lo expresan los términos *certo cognosci, adeoque demonstrari etiam posse.* El Concilio sólo había dicho "certo cognosci". También aquí cabe preguntar: el juramento ¿precisa solamente el sentido natural de la definición para descartar interpretaciones abusivas, o agrega una nueva declaración?

Fácil es demostrar que los términos "certo cognosci" son el equivalente de "demonstrari", por el hecho de que "certo cognosci" en el canon del Concilio designa: 1º una certeza *racional*: "naturali rationis lumine"; 2º una certeza racional *absoluta*; 3º una certeza racional *mediata*: "e rebus creatis", per "ea quae facta sunt".

Ya hemos visto que el conocimiento racional es, según el Concilio, el que nos hace adherir a la verdad intrínseca de las cosas a causa de esta misma verdad cuya percepción aquél nos da, "propter intrinsecam rerum veritatem naturali rationis lumine perspectam"; es un conocimiento por el cual uno se cerciora de la verdad que afirma.

Acabamos de ver que el conocimiento racional en cuestión, según el Concilio, es *mediato*, por medio de las obras visibles de Dios.

Y ¿qué otra cosa es un conocimiento racional cierto y mediato, sino una demostración? Y ¿qué es un conocimiento racional cierto *ab effectu*, sino una demostración *a posteriori*? Al ser esclarecido por la luz racional, difiere de la fe; por ser mediato, se opone a la intuición; por ser cierto, difiere de la opinión.

La única dificultad que podría surgir es ésta: ¿era intención del Concilio hablar de una certeza racional *absoluta*?

Sobre este punto no hay posibilidad de duda. El contenido de la advertencia, distribuída entre los Padres del Concilio con el esquema elaborado por la Comisión de la Fe, era el siguiente, según ya hemos visto: "La definición de que Dios puede ser ciertamente conocido por la luz de la razón, por medio de las criaturas, ha parecido necesaria, y lo mismo se diga del canon correspondiente, no sólo a causa del tradicionalismo, sino también a causa del error muy difundido, según el cual la existencia de Dios no puede ser demostrada por ninguna *prueba indubitable* [13], y en consecuencia, tampoco puede ser conocida con certeza por la razón." (Cf. Vacant, *op. cit.* I, págs. 286 y 609.) Según ya antes dijimos, en la relación que Mons. Grasser presentó al Concilio, en nombre de la Comisión de la Fe, se designa de modo más explícito la opinión profesada por los positivistas, "los enciclopedistas de Francia, y los primeros partidarios de la filosofía crítica alemana. Según este convencimiento, ampliamente difundido, la existencia de Dios no se puede probar con *entera certeza* [14], y los argumentos considerados de gran valor durante todos los tiempos no están al abrigo de toda discusión."

El significado del vocablo *certo* aparecerá todavía mejor si se nota que entre las seis enmiendas que pedían la supresión de este vocablo y que fueron rechazadas por gran mayoría, había una del tenor siguiente: "Apruebo, si se suprime el vocablo *certo*, porque aunque la proposición en que entra me parece filosóficamente verdadera, sin embargo, con este término no me parece lo bastante claramente revelada para que pueda ser definida como un dogma."

Tales enmiendas no podían ser aceptadas. La Sagrada Escritura (*Sap.*, XIII, 1-5; *Rom.*, I, 20) [15] dice que son *vanos, insensatos, inexcusables* los hombres que no han podido descubrir a Dios por medio de la razón.

Es, pues, evidente que, para el Concilio, el vocablo "certo"

---

[13] En el texto no está subrayado.

[14] *Idem.*

[15] *Sap.*, XIII, 1-5. "Vanos son por naturaleza todos los hombres que carecen del conocimiento de Dios, y que por los bienes que disfrutan no alcanzan a conocer al que es su fuente, y por la consideración de las obras no conocieron al artífice. 2. Sino que al fuego, al viento, al aire ligero, o al círculo de los astros, o al agua impetuosa, o a las lumbreras del cielo tomaron por dioses rectores del universo. 3. Pues si seducidos por su hermosura los tuvieron por dioses, debieron reconocer cuánto mejor es el Señor de ellos, pues es el autor de la belleza, quien hizo todas estas cosas. 4. Y si se admiraron del poder y de la fuerza, debieron deducir de aquí cuánto más poderoso es su creador. 5. Pues de la grandeza y hermosura de las criaturas, por razonamiento se llega a

designa una certeza absoluta; ahora bien, como tal certeza es al mismo tiempo racional y mediata, no puede ser sino el resultado de una demostración.

Por lo demás, el mismo Concilio en el capítulo que trata de las relaciones entre la fe y la razón declara expresamente que "la recta razón demuestra los fundamentos de la fe", *cum recta ratio fidei fundamenta demonstret*. Estos fundamentos son por una parte la existencia de Dios y su veracidad, y por otra parte el hecho de la revelación. Un Padre del Concilio pidió que el verbo "demostrar", *demonstret*, que supone que la razón parte de principios cuya verdad ella percibe por su propia luz, se substituyera por el verbo "probar", *probet*, que no lo supone. Pero su enmienda fué rechazada por el Concilio. Mons. Pie lo refutó en nombre de la Comisión de la Fe, en razón de que, "si no se demuestra la verdad intrínseca de la fe, podemos sin ninguna duda demostrar en cierto sentido [16] sus fundamentos, y que tomadas en ese sentido las expresiones, *demostración evangélica, demostración de fe*, han sido de uso constante y habitual en la tradición eclesiástica" [17]. Esto es también lo que afirma la segunda proposición del juramento antimodernista. Por consiguiente, si el Concilio no duda en hablar de demostración, cuando se trata del hecho de la revelación, aun cuando este hecho sólo se pueda probar indirectamente por señales o indicios extrínsecos (milagros), que directamente sólo manifiestan la libre intervención de la omnipotencia divina, causa del milagro, con mayor razón admite la *demostración* de la existencia de Dios, puesto que esta existencia no sólo se prueba por indicios extrín-

---

conocer al Hacedor de éstas." (Traducción de E. Nácar Fuster y A. Colunga).

Rom., I, 18-20. "Pues la ira de Dios se manifiesta desde el cielo sobre toda impiedad e injusticia de los hombres, de aquéllos que en su injusticia aprisionan la verdad con la injusticia. Lo cognoscible de Dios le es manifiesto, pues Dios se lo manifestó; porque desde la creación del mundo, lo invisible de Dios, su eterno poder y su divinidad, se alcanzan a conocer por las criaturas. De manera que son inexcusables, por cuanto, conociendo a Dios, no le glorificaron como a Dios ni le dieron gracias, sino que se entontecieron en sus razonamientos, viniendo a oscurecerse su insensato corazón; y alardeando de sabios, se hicieron necios..." (Traducción de E. Nácar Fuster y A. Colunga.)

16 La frase "en cierto sentido" no significa que la demostración no sea rigurosa, quiere decir que los fundamentos de la fe en un sentido se demuestran y en otro sentido no se demuestran, sino que se creen sobrenaturalmente. El hecho de la revelación se demuestra en cuanto es sobrenatural *quoad modum* (como una intervención milagrosa de Dios), pero no en cuanto es sobrenatural *quoad substantiam;* desde este punto de vista es motivo formal de la fe sobrenatural *quoad substantiam*, y objeto de fe. Cf. S. Tomás, *in Joan*, cap. v, lect. 6, nº 9. Cayetano in IIa IIae, quaest. 1, art. I, n. xi. Salmanticenses, *De Gratia*, tr. xiv, disp. iii, dub. iii, n. 40. Véase también sobre este punto nuestra obra *De Revelatione*, tomo I, págs 498-511 y 527.

17 Vacant, *Op. cit.*, tomo II, págs. 258 y 406.

secos, sino por efectos propios de la causa primera, capaces de suministrarnos una demostración directa *a posteriori.*

Hay, pues, que admitir que este texto del juramento antimodernista no hace más que precisar el sentido natural de la definición, para descartar interpretaciones abusivas. Y por ende la presente proposición no hace sino reproducir en términos más terminantes la doctrina de la Santa Sede que en varias ocasiones ha empleado a propósito de la existencia de Dios el equivalente del vocablo "demostración". Véanse las proposiciones que debieron subscribir Bautain y Bonnetty (Denzinger, n. 1622, 1650). Véase asimismo la condenación de Hermes (Denzinger, n. 1620) y de Frohschammer (Denzinger, n. 1670).

La Iglesia, al adoptar hoy en *su lenguaje oficial* el término más preciso de *demostración,* y al añadir *per visibilia* y principalmente *tanquam causam per effectus,* muestra, ya sin ninguna posibilidad de duda, que hace suya la doctrina de S. Tomás de Aquino y de casi todos los teólogos sobre el medio natural de conocer a Dios; declara válidas las pruebas fundadas en la causalidad, que tienen por punto de partida el mundo sensible, sin pronunciarse sobre el valor o el no valor de otras pruebas como, por ejemplo, el argumento ontológico.

5º La posibilidad de la demostración de la existencia de Dios está expresada en el juramento por la simple palabra *posse,* que es la reproducción pura y simple del término del Concilio.

No se trata aquí de una disquisición del hecho en sí, según lo hacía observar una nota adjunta al esquema redactado por la comisión prosinodal: "No se trata de saber si los individuos sacan de esta manifestación natural su primer conocimiento de Dios, o si no son más bien llevados a buscarlo por la revelación que les es propuesta, o si no se imponen de su existencia por la enseñanza revelada que les es conferida. Lo que aquí se dilucida es el *poder* de la razón" [18]. Y la posibilidad definida es simplemente la *posibilidad física* para los hombres en general. El relator de la Comisión de la Fe hizo resaltar que "las enseñanzas que aquí damos deben ser consideradas como verdaderas en general, tanto si se toma al hombre en el estado de naturaleza pura, como si se toma en el estado de naturaleza caída o lapsa" [19]. No se puede, pues, sostener que, como consecuencia del *pecado original,* la seguridad que de

[18] VACANT, *Op. cit.,* tomo I, págs. 28 y 583.
[19] *Ibid.,* págs. 289 y 673.

su valor objetivo tiene la razón *es injustificada*, fuera de una gracia que ilumine la inteligencia [20].

No está definido que esta potencia física pase fácilmente al acto, pero esta doctrina, comúnmente admitida por los teólogos, es *proxima fidei*. No quiere esto decir que la demostración erudita sea accesible a todos los hombres, pero la razón espontánea o sin cultivo se remonta hasta el conocimiento cierto de la existencia de Dios por una inferencia causal muy simple. El sentido común no tiene por qué enredarse en las dificultades suscitadas a propósito de la objetividad, del valor transcendente del principio de causalidad. Deja el examen de estos problemas para los metafísicos, y continúa sirviéndose espontáneamente de sus principios según las exigencias de estos principios mismos. Lo que nos permite decir que esta doctrina común de los teólogos es "proxima fidei" es el hecho de que la Sagrada Escritura declara irrazonable y culpable aquella ignorancia de Dios, en la que se encuentran los paganos. (*Rom.*, I, 20-21; *Sap.*, XIII, 1-9.) Dicho de otro modo: el conocimiento cierto de la existencia del verdadero Dios les sería moralmente posible. Como demuestra Petau [21] y Thomassin [22], los Padres están también de acuerdo en decir que no se podría desconocer la existencia de Dios sin hacerse por ello culpable. Comúnmente los teólogos niegan la posibilidad de la ignorancia o del error invencible a propósito de la existencia de Dios; es decir, que el ateísmo especulativo no es posible en un hombre que tenga uso de razón y que proceda sinceramente de buena fe. Es verdad que la buena fe en el sentido en que la entiende la Iglesia difiere notablemente de la buena fe según el mundo; no es solamente la sinceridad contraria a la falsedad, sino que supone que el hombre ha empleado todos los medios de que dispone para cerciorarse de la verdad. Y puede uno carecer de ella voluntariamente no sólo de modo directo, cuando *quiere* no ver la verdad, sino también de modo indirecto, cuando uno *no* quiere utilizar los medios de que debería valerse, o cuando se forma una falsa conciencia, complaciéndose en doctrinas en que no debería complacerse. Esta advertencia nos permite admitir la parte de verdad contenida en la filosofía de la acción. Desde este punto de vista, la Iglesia ha condenado como

---

[20] Difícil parece admitir lo que a este respecto escribe ROUSSELOT, *Dictionnaire Apologétique de la Foi catholique*, artículo *Intellectualisme*, col. 1074. Por lo menos habría que demostrar cómo se puede conciliar con ciertas declaraciones de la Iglesia sobre esta cuestión: Denzinger, n. 1627 y 1670. Cf. S. TOMÁS, Ia IIae, quaest. 109, art. 1; y GONET, *De Gratia*, disp. I, art. I, § II.

[21] *De Deo*, lib. I, cap. I y II.

[22] *De Deo*, lib. I.

escandalosa y temeraria la opinión de quienes sostenían que puede haber un *pecado puramente filosófico,* que sería una falta contra la recta razón, sin ser una ofensa contra Dios (Denzinger, n. 1920). El conocimiento reflejo de la obligación moral, que está comprendido en el uso de la razón, no se podría en realidad comprender sin un conocimiento por lo menos confuso de Dios, legislador supremo, siendo cierto, como lo afirma el Syllabus contra la moral independiente, que toda ley recibe de Dios su fuerza de obligación u obligatoria [23].

La idea de Dios, primer ser, inteligencia primera, soberana bondad, al igual de los primeros principios de la ley natural, no se puede borrar tampoco de la conciencia humana. Solamente uno que otro atributo esencial de Dios puede ser ignorado por algún tiempo; de igual modo los principios secundarios de la ley natural pueden ser abolidos como consecuencia de malos hábitos, tal como entre aquellos que no consideran sean pecados ni el robo ni los pecados contra naturaleza. (Cf. S. Tomás, Ia IIae, quaest. 94 art. 6.)

Esta doctrina común entre los teólogos se encuentra hoy más y más confirmada por los trabajos de Andrew Lang (*The making of religion,* 2ª edic., Londres, 1900); del P. Schmidt en *Anthropos* (años 1908 y 1909); de Mons. Le Roy (*La religion des primitifs,* París, 1909). Según Lang y el P. Schmidt, la idea de Dios no deriva, como se ha dicho comúnmente desde Tylor y Spencer, del animismo, del culto de los antepasados y de la naturaleza, sino que les es anterior y resulta del juego natural de los principios fundamentales de la razón, en particular del principio de causalidad. Esta idea racional del Ser supremo se halla frecuentemente alterada por los mitos que la imaginación le agrega. Estos dos elementos, el racional y el imaginativo, rivalizan entre sí a través de todos los siglos. La historia de las religiones es en gran parte la exposición de esta su rivalidad [24].

Algunos modernistas han pretendido establecer que es moralmente imposible llegar jamás por los medios naturales al conocimiento de Dios, y para ello se apoyan en lo que el Concilio afirma a propósito de la necesidad moral de la revelación. Pero basta leer con atención este último texto conciliar para ver que no se opone en nada a la tesis comúnmente admitida por los teólogos. Si la reve-

---

[23] "Morum leges divina haud egent sanctione, minimeque opus est, ut humanae leges ad naturae ius conformentur, aut *obligandi vim a Deo accipiant.*" Denzinger, n. 1756.

[24] Cf. *Christus,* Manual de Historia de las Religiones, por J. HUBY, S. I. 1912. *Où en est l'Histoire des Religions,* por BRICOUT, 1912. *La Religion des peuples non civilisés,* por el abate BROS, 1908.

lación es moralmente necesaria no es para conocer solamente la existencia de Dios y las principales obligaciones morales y religiosas, es para que "aquello que en las cosas divinas, *in rebus divinis,* no es por sí mismo inaccesible a la razón humana, pueda también en la presente condición del género humano ser conocido por todos, *sin dificultad, con firme certeza y con exclusión de todo error*". El objeto de conocimiento para el cual se declara la revelación moralmente necesaria es todo lo que en Dios es de suyo accesible a la razón, es decir el conjunto de atributos que estudia la Teodicea: inmutabilidad, infinitud, inmensidad, omnisciencia, absoluta libertad, etc., etc., y es claro que no todos los hombres pueden fácilmente elevarse por las solas fuerzas de su razón a un tal conocimiento, de modo que puedan excluir el error y la duda. A propósito de este último texto sobre la necesidad moral de la revelación hubo una proposición de enmienda que pedía reemplazar las palabras "cosas divinas" por éstas: "Dios y la ley natural". Se respondió que intencionalmente había sido elegida la fórmula de sentido menos restringido. (Cf. *Acta,* col. 509, 112, enmienda 19, y Chossat, art. *Dieu* en el *Dictionnaire de Théol. Cathol.,* col. 827.)

Si se trata de una demostración racional erudita de la existencia de Dios, hay que reconocer que los espíritus imbuídos de una filosofía sensualista o subjetivista no podrán fácilmente percibir el verdadero valor de esta demostración. Para éstos tales serán más eficaces, quizás de hecho los únicos eficaces, los argumentos que se fundan en el método de inmanencia; pero de ahí no se sigue que este método sea necesario y universalmente indispensable, y que sea menester erigir en tesis lo que de hecho es consecuencia de una aberración de la filosofía. Y estos mismos espíritus, si tienen fe sobrenatural, pueden por esta fe adherir a esta primera proposición del juramento, sin percibir su verdad intrínseca, como adhieren a los misterios sobrenaturales de la Trinidad o de la Encarnación.

*

Resta saber a qué título se impone a nuestra fe lo que la proposición del juramento añade al dogma definido por el Concilio Vaticano. ¿Es a título de verdad de fe católica, cuya negación es una herejía, o como verdad de fe divina no definida formalmente, cuya contradictoria es próxima a la herejía, o solamente como verdad cierta en conexión con un dogma y cuya negación debe ser considerada como errónea?

Por de pronto es claro, y esto es lo esencial, que esta proposición

en su integridad nos es enseñada infaliblemente por el magisterio de la Iglesia; así lo afirman expresamente las primeras palabras del juramento. "Ego... firmiter amplector ac recipio omnia et singula, quae ab inerranti Ecclesiae magisterio definita, adserta, ac declarata sunt, praesertim ea doctrinae capita, quae huius temporis erroribus directo adversantur.".

Si la Iglesia no enseña la primera proposición de este juramento como contenida en la revelación, no nos exige creerla a causa de la autoridad de Dios revelador; pero estamos obligados a adherirnos a la misma en virtud de la autoridad infalible de la que la Iglesia está revestida no sólo para proponer la palabra de Dios, sino también para declarar lo que está indudablemente en conexión o en oposición con esta palabra. Si rechazáramos estas verdades que la Iglesia enseña infaliblemente sin declararlas reveladas, no por ello seríamos herejes, porque no rechazaríamos formalmente una doctrina revelada por Dios, pero seríamos sospechosos de herejía a los ojos de la Iglesia y ordinariamente perderíamos la virtud de la fe; porque muy frecuentemente es difícil rehusar la propia adhesión a estas decisiones, sin rechazar al mismo tiempo el dogma de la infalibilidad de la Iglesia u otras verdades reveladas.

Con todo, la presente proposición nos parece evidentemente enseñada como verdad de fe divina: 1º porque forma parte de una profesión de fe; 2º porque la misma tiene por núcleo de su aseveración la palabra *profiteor,* que en el lenguaje de la Iglesia designa un acto de fe [25]; 3º porque el sentido de este "profiteor" está determinado por lo que se dice al final de la tercera proposición: *firma pariter fide credo.* Estas últimas palabras designan con toda certeza un acto de fe divina, y el adverbio "pariter" indica que las dos proposiciones precedentes son también de fe.

Hay doctrinas consideradas como de fe divina en virtud de un consenso o de una enseñanza casi unánime, sin estar, sin embargo, formalmente definidas como verdades de fe católica y sin ser impuestas bajo pena de herejía. Pero no es éste el caso de las proposiciones contenidas en las profesiones de fe empleadas por la Iglesia universal. Quizás se objetará que el juramento antimodernista no se impone a todos los fieles, sino solamente al clero. A esto es fácil responder que hay puntos de doctrina ciertamente de fe e impuestos como tales, aun en juicios solemnes, y que por estar por encima de la capacidad de la mayor parte de los laicos, no se enseñan

---

25 Entre otras profesiones de fe, véase la que les fué impuesta a los griegos. Denzinger, n. 460, 1083, 1084.

explícitamente a todos los fieles, aun cuando éstos deban creer implícitamente todos los puntos obligatorios de la doctrina cristiana.

Lo que nos induce a ver en la primera proposición del juramento, tomada en su integridad, una verdad de fe católica, es que la misma no añade, según hemos demostrado antes, una declaración nueva a la fórmula dogmática definida por el Concilio Vaticano, sino que insiste solamente en su sentido natural para impedir interpretaciones abusivas.

5º Condenación del agnosticismo modernista por la encíclica "Pascendi". Fácil es completar por la encíclica *Pascendi*, § *Atque haec* (Denzinger, n. 2081), las enseñanzas contenidas en el juramento antimodernista. Los modernistas rechazan "todo realismo ontológico como absurdo y dañoso... un afuera, un más allá del pensamiento es por definición algo absolutamente indispensable. Jamás se podrá salir de esta objeción, y por lo tanto es necesario concluir, con toda la filosofía moderna, que se impone un cierto idealismo." (E. Le Roy, *Comment se pose le problème de Dieu. Revue de Métaphysique et de Moral*, marzo y julio de 1907, páginas 495 y 488.) La crítica kantiana y postkantiana habría subvertido el fundamento de las pruebas tradicionales de la existencia de Dios, la objetividad de los principios racionales. La encíclica condena este fenomenismo, recordando que sus consecuencias agnósticas han caído bajo la censura del Concilio Vaticano: "Y para comenzar por el filósofo, los modernistas ponen por base de su filosofía religiosa la doctrina vulgarmente llamada *agnosticismo*. Según ésta, la razón humana, encerrada rigurosamente en el círculo de los *fenómenos*, es decir de las cosas que aparecen y precisamente tal como aparecen, no tiene ni la facultad ni el derecho de franquear esos límites; por lo tanto no es capaz de remontarse hasta Dios, ni siquiera para conocer su existencia por medio de las criaturas. De donde infieren ellos dos cosas: *que Dios no puede ser directamente objeto de ciencia;* que su intervención en el mundo no puede ser un hecho histórico. Y sentado esto, ¿qué es de la *teología natural*, de los *motivos de credibilidad*, de la *revelación externa*? Fácil es comprenderlo. Los suprimen pura y simplemente y los remiten al *intelectualismo*, sistema que, según ellos dicen, hace sonreír de piedad y está caduco desde hace mucho tiempo. Nada les arredra, ni siquiera las manifiestas condenaciones con que la Iglesia ha reprobado estos monstruosos errores. Porque el Concilio Vaticano ha decretado..." (Siguen los cánones del Concilio sobre el

conocimiento natural de Dios y la revelación.) (Denzinger, n. 2072.)

La negación agnóstica de la demostrabilidad de la existencia de Dios es, pues, una herejía.

También sería herético decir que Dios no es inteligente, libre, justo, ni misericordioso en sentido propio, sino solamente en sentido metafórico. Estos atributos divinos están, en efecto, formalmente definidos. (*Conc. Vatican.*, Denzinger, 1782.)

Tampoco se podría sostener que, fuera del conocimiento que tenemos de Dios por el sentido común y por las proposiciones de fe definidas, no puede habèr conocimiento científico de la existencia de Dios y de sus principales atributos; ello sería negar la posibilidad de la teología natural y de la teología sobrenatural como ciencias y sostener que estas disciplinas, al querer precisar los datos del sentido común o de la fe, caen fatalmente en el error antropomorfista. Imposible sería, desde luego, defender científicamente el sentido común en sí contra las objeciones de los agnósticos, de los panteístas, de los deterministas, etc., y de resolver las aparentes antinomias que se nos oponen. La encíclica *Pascendi* hace resaltar de propósito como expresión del agnosticismo esta fórmula: *Deum scientiae obiectum directe nullatenus esse posse.* (Denzinger, n. 2072.)

Entre las proposiciones agnósticas que en otras ocasiones han sido condenadas, hay que notar la de Ekhart: "Quod Deus non est bonus, neque melior, neque optimus; ita male dico, quandocumque voco Deum bonum, ac si ego album vocarem nigrum" (Denz., n. 528); la del nominalista Nicolás d'Autrecourt, discípulo de Ockam: "Deus est et Deus non est penitus idem significant, licet alio modo" (Denz., n. 555). S. Tomás declaraba también contrario a la fe el agnosticismo de Maimónides (Rabbi Moyses), según el cual Dios no es formalmente bueno, sino solamente de modo virtual, como causa de la bondad de los seres creados (cf. S. Thom. Ia, quaes. 13, art. 5; y de *De Potentia*, quaest. 7, art. 5). Ya tendremos ocasión de tratar en extenso de este agnosticismo de Maimónides cuando estudiemos la naturaleza de Dios y sus atributos.

La encíclica condena igualmente el *inmanentismo* [o doctrina de *"la inmanencia vital*], aspecto positivo de la doctrina de los modernistas, como el agnosticismo es su aspecto negativo... Una vez suprimida la teología natural... abolida toda revelación externa..., la explicación del hecho religioso se debe buscar en el hombre mismo... [en la inmanencia] vital..., en la *subconsciencia*". (Denz., n. 2074.) Finalmente, la encíclica declara insuficiente la prueba de la existencia de Dios fundada sobre este inmanentismo: "Ahora bien, si, pasando al creyente, se quiere saber en qué, en este mismo moder-

nista, se distingue él [el creyente] del filósofo, hay que notar esto en primer lugar: que aun cuando el filósofo admite la realidad divina como objeto de la fe, sin embargo, para él esta realidad no existe en ninguna otra parte más que en el alma del creyente, es decir como objeto de su sentimiento y de sus afirmaciones, y por lo tanto, no excede, después de todo, del ámbito de los fenómenos. El filósofo no se preocupa mayormente y prescinde por completo de si esta realidad [Dios] existe en sí fuera del sentimiento de sus afirmaciones. Por el contrario, para el creyente modernista existe la certeza de que la realidad divina [Dios] existe realmente en sí misma, por completo independiente de él, del creyente [y por ende se distingue del filósofo]. Ahora bien, si preguntáramos en qué se funda, en conclusión, esta certeza, los modernistas responderían: en la *experiencia* individual de cada uno. Contestando así, se separan indudablemente de los racionalistas, pero van a caer en la doctrina de los protestantes y de los pseudomísticos. (Cf. *Errores de Molinos,* Denz., n. 1273.) He aquí, además, cómo se explican. Si se penetra en el sentimiento religioso, se descubrirá fácilmente en él una cierta intuición del espíritu gracias a la cual, y sin intermediario ninguno, alcanza el hombre la *realidad* de Dios, y por ende una tan gran certeza de su existencia..., que supera en mucho a toda certeza científica. Y es ésa, aseguran, una, verdadera experiencia, y además, superior a todas las experiencias racionales. Y si alguno, como sucede con los racionalistas, la niega, es simplemente, dicen, porque se rehusa a colocarse en las condiciones morales que tal experiencia requiere. Ahí tenemos, pues, en esta experiencia, lo que según los modernistas, constituye verdadera y propiamente al creyente. Cuán contrario sea todo esto a la fe católica, ya lo hemos leído en un decreto del Concilio Vaticano [cf. n. 2072]. Después veremos cómo, una vez admitidos éstos y los demás errores ya enumerados, queda expedito el camino hacia el ateísmo." (Denzinger, n. 2081.) Esta condenación del modernismo puede ser motivo de asombro sólo para aquellos que ignoraran las definiciones del Concilio Vaticano contra el fideísmo.

Hemos visto verificarse las palabras de la encíclica a propósito de las consecuencias panteístas del inmanentismo. Se las encuentra con matices diferentes en el filósofo y en el creyente. Así es como Bergson, partiendo del principio idealista (un más allá del pensamiento es impensable), y substituyendo el realismo ontológico, que admite el valor ontológico de los principios racionales, por "la intuición primitiva o primigenia de la vida profunda, el fluir o efluvio *(écoulement)* de la duración consciente de sí misma", se vió llevado a concluir: "Todo es obscuro en la idea de la creación, si pensamos

en *cosas* que serían creadas y en una *cosa* que crea, como habitualmente lo hacemos, y como el entendimiento no puede menos de hacerlo. Esta ilusión es natural en nuestra inteligencia, función esencialmente práctica, hecha para representarnos cosas y estados más bien que cambios y actos. Pero cosas y estados no son más que representaciones o vistas tomadas por nuestro espíritu sobre el devenir. No hay cosas, hay solamente acciones... Desde este punto de vista, Dios debe ser concebido como un centro de donde saltarían como chispas los mundos, lo mismo que saltan los cohetes de una inmensa rueda de fuegos artificiales; bien entendido, sin embargo, que no considero a este centro como una *cosa*, sino como una *acción continua de saltar chispas.* En Dios, así definido, no hay nada de estático y acabado; es vida incesante, acción, libertad. La creación, así concebida, ya no es un misterio, la experimentamos en nosotros mismos desde el momento en que obramos libremente. Que puedan agregarse cosas nuevas a las que ya existen es un absurdo sin ninguna duda, ya que la *cosa* resulta de una solidificación realizada por nuestro entendimiento, y ya que nunca hubo otras cosas más que las que han constituído nuestro entendimiento... Pero que la acción se intensifica al avanzar, que crea a medida que progresa, esto es lo que cada uno de nosotros comprueba cuando se considera actuando." (*L'Évolution créatrice*, 2ª edic., 1907, pág. 270). ¿Cómo llamar al principio de toda realidad y de toda vida? "A falta de un vocablo mejor, dice Bergson, le hemos llamado conciencia. Pero no se trata de esta conciencia empequeñecida que funciona en cada uno de nosotros" (pág. 258). "Conciencia o supraconciencia es el cohete cuyos despojos apagados vienen a caer en forma de materia; conciencia es lo que subsiste todavía del mismo cohete, atravesando los despojos e iluminándolos en organismos. Pero esta conciencia, que es una *exigencia de la creación*, sólo se manifiesta a sí misma allí donde es posible la creación. Se adormece cuando la vida se ve condenada al automatismo; se despierta cuando renace la posibilidad de una elección." (*Ibid.*, pág. 283). Es inmanente a todo lo que es vida y libertad.

Es evidente que esta filosofía inmanentista del devenir está en absoluta oposición con la definición del Concilio Vaticano sobre la distinción entre Dios y el mundo. Dios ya no es *una singularis substantia*, puesto que ya no hay ni substancias ni cosas. Dios ya no es *simplex omnino et incommutabilis*, es "una realidad que se hace a través de la que se deshace" (*Évol. créatr.*, pág. 269). Ya no es *re et essentia a mundo distinctus*, es "una continuidad de centelleo", que no puede existir ni se puede concebir sin el mundo

que centellea saliendo de él. Es ese impulso o hálito vital anterior a la inteligencia que se encuentra en todo devenir, pero más particularmente en el que experimenta nuestra conciencia. Este impulso vital se llama libertad, pero esta libertad sin inteligencia y sin ley es una especie de espontaneidad ciega que recuerda más bien lo inconsciente de Schopenhauer.

La misma doctrina se encuentra ligeramente modificada en el modernista creyente. "Nuestra vida, escribía Le Roy en julio de 1907, es creación incesante. Y lo mismo se diga del universo. Por esta razón, inmanencia y transcendencia ya no son contradictorias; responden a dos momentos distintos de la duración: *la inmanencia a lo devenido, la transcendencia al devenir*. Si afirmamos que Dios es inmanente, es porque conocemos de Él lo que ha devenido en nosotros y en el mundo; pero para el mundo y para nosotros continúa siendo siempre un infinito que ha de devenir, un infinito que será creación propiamente dicha, un simple desenvolvimiento, y desde este punto de vista Dios aparece como transcendente, y precisamente como transcendente debemos tratarlo en nuestras relaciones con Él, según lo que hemos reconocido a propósito de la personalidad divina." (*Revue de Métaphysique et de Morale*, julio de 1907, pág. 512).

En semejante concepción, Dios no puede existir sin el mundo en el cual deviene. Sin embargo, es de fe que Dios habría podido no crear, y que ha creado *non ab aeterno* (Denzinger, ns. 391, 501). Se afirma la personalidad divina en sentido pragmático (nosotros debemos comportarnos respecto a Dios como respecto a una persona), pero es evidente que la personalidad divina así concebida no implica en modo alguno la independencia y la transcendencia metafísica definida por el Concilio Vaticano. En otro lugar [26] hemos demostrado cómo estas conclusiones panteístas fluyen necesariamente del inmanentismo. Se va a parar a la primera proposición condenada por el *Syllabus* de Pío IX: "Deus idem est ac rerum natura et idcirco immutationibus obnoxius, *Deusque reapse fit in homine et in mundo*, atque omnia Deus sunt et ipsissimam Dei habent substantiam ac una eademque res est Deus cum mundo, et proinde spiritus cum materia, necessitas cum libertate, verum cum falso, bonum cum malo et iustum cum iniusto." (Denz., n. 1701).

El inmanentismo considerado como doctrina es, pues, absolutamente contrario a la doctrina de la Iglesia; ¿sucede por ventura lo mismo con el inmanentismo considerado solamente como método?

---

[26] *Le Sens Commun, la Philosophie de l'être et les formules dogmatiques*. Paris, Beauchesnes, 1909.

6º ¿NOS PERMITE LA ENSEÑANZA DE LA IGLESIA SOSTENER QUE EL MÉTODO DE INMANENCIA ES INDISPENSABLE Y QUE TIENE LA PRIMACÍA SOBRE LOS DEMÁS? La moderna apologética propugnada por Blondel y Laberthonnière repudia la inmanencia como doctrina y la admite como método indispensable. *Solamente* el método de la inmanencia podría llegar a agrupar en una síntesis verdaderamente demostrativa los argumentos suministrados por los demás métodos. Suya sería indudablemente la *primacía*, hasta tal punto que sin él los demás métodos resultarían insuficientes e ineficaces.

El P. Schwalm, O. P., examina detenidamente desde el punto de vista filosófico y teológico esta nueva tentativa, en una serie de artículos aparecidos en la *Revue Thomiste*[27]. Dicho examen fué continuado por el P. Chossat, S. I. (*Dictionnaire de Théologie catholique*, artículo *Dieu*, col. 799-802 y 859-871), por el P. Michelet (*Dieu et l'Agnosticisme contemporain*, pág. 246...), y últimamente por el P. de Tonquédec, S. I., en su obra *Immanence* (Ensayo crítico sobre la doctrina de Maurice Blondel). Resulta difícil no admitir las conclusiones a que han arribado estos cuatro críticos y muchos otros con ellos. Esta apologética por el método de inmanencia así entendido parece inconciliable con la definición del Concilio Vaticano, y va a caer inconscientemente en el error de M. du Bay [Baius] y de C. Jansen [Jansenius].

En efecto, a medida que niega el valor de las pruebas de la existencia de Dios tales como las ha presentado la escolástica y la teodicea tradicional desde Platón hasta Leibnitz, concede la tesis kantiana y positivista sobre la imposibilidad de que la razón humana especulativa pueda llegar a conocer a Dios con certeza.

Blondel expone claramente su pensamiento sobre este punto en *L'Action* (pág. 341). "Una prueba que no sea más que un argumento lógico es siempre abstracta y parcial, no nos conduce al ser, no compele ni ata necesariamente el pensamiento a la necesidad real. Una prueba que resulte del movimiento total de la vida, una prueba que sea acción íntegra, tendrá, por el contrario, esta virtud constrictiva. Para igualar, por medio de la exposición dialéctica, la fuerza espontánea, es, pues, necesario no dejarle al espíritu ningún efugio. En efecto, es propio de la acción el formar un todo;

[27] *Les Illusions de l'idéalisme et leurs dangers pour la foi.* Rev. Thom., 1896, pág. 413. *L'Apologétique contemporaine*, 1897, pág. 62. *La crise de l'Apologétique*, 1897, pág. 239. *La Croyance naturelle et la science*, 1897, pág. 627. *Le dogmatisme du coeur et celui de l'esprit*, 1898, pág. 578.

y en consecuencia, *por ella* van a unirse en una síntesis demostrativa todos los argumentos parciales. Aislados, unos de otros son estériles; en virtud de su unidad adquieren fuerza probatoria. Sólo en estas condiciones imitarán y estimularán el movimiento de la vida. Brotando del dinamismo de la acción, conservarán su misma eficacia." Un poco después dice: "La noción de una causa primera, de un ideal moral, la idea de una perfección metafísica o de un acto puro, todos los cuales son conceptos de la razón humana, vanos, falsos e idolátricos si se los considera aisladamente como representaciones abstractas, son verdaderos, vivos y eficaces, desde el momento que, por haberse hecho solidarios, ya no son un mero juego del entendimiento, sino una *certeza práctica*... Por lo tanto, es en la certeza práctica como tal donde "lo único necesario" tiene su fundamento. En lo que concierne a la complejidad total de la vida, también la acción y sólo la acción es necesariamente completa y total. Su meta propia es el todo, y por tal motivo de ella y *sólo de ella* depende la indiscutible presencia y la prueba constrictiva del *Ser*. La sutilezas dialécticas, por muy extensas e ingeniosas que sean, no hacen más mella que una piedra lanzada contra el sol por un niño." (*Ibid.*, pág. 350). "Creer que se puede llegar al ser y afirmar legítimamente cualquier realidad que sea, sin haber alcanzado el término mismo de la serie que va de la primera intuición sensible a la necesidad de Dios y de la práctica religiosa, es permanecer en la ilusión" (pág. 428). "No hay ningún ser cuya realidad nos sea posible concebir o afirmar sin haber abarcado por un acto del pensamiento la serie total, sin someternos en realidad a las exigencias de la alternativa que ésta nos impone; en una palabra, sin pasar por el punto donde brilla la verdad del Ser que ilumina toda razón, y frente al cual es necesario que toda voluntad se pronuncie. Tenemos la idea de una realidad objetiva y afirmamos la realidad de los objetos; pero para hacerlo, nos es necesario plantear implícitamente el problema de nuestro destino, y subordinar todo lo que somos y todo lo que a nosotros atañe, a una opción. No llegamos al ser ni a los seres si no es pasando por esta alternativa. Es inevitable que el sentido del ser cambie de acuerdo con el modo que tengamos de resolverla. *El conocimiento del ser* implica la necesidad de opción; *el ser en el conocimiento*, no está antes, sino después de la libertad de elección" (págs. 435-436).

A. Valensin en un reciente artículo sobre el *Método de inmanencia* aparecido en el *Dictionnaire d'Apologétique*, se esfuerza por conciliar en todo lo posible la filosofía tradicional y la de Blondel, y cree poder interpretar ésta del modo siguiente (col. 598): "El

método de inmanencia supone, en efecto, una actitud de pensamiento, que distingue de hecho y de derecho algo así como dos fases en el conocimiento que tenemos del ser: la fase que precede y la que sigue a la intervención de nuestra voluntad. El conocimiento primero, previo a toda opción, se nos impone: *es objetivo.* Es también requirente. Es para nosotros un principio de decisión y de responsabilidad. Se podrá decir, si se quiere, que es un conocimiento *per notionem*. Hace entrar poco a poco a aquel que bien lo usa en un conocimiento *per connaturalitatem*. Éste encierra el esbozo real de la intelección perfecta y de la posesión verdadera."

Desde este punto de vista ya casi no habría diferencia entre la filosofía general de un Blondel y la de un Ollé-Laprune, o la de S. Tomás de Aquino. Y difícilmente se podría explicar la crítica despiadada del intelectualismo hecha por el autor de *L'Action.* El P. Schwalm y muchos otros con él se habrían equivocado gravemente, y nosotros mismos habríamos cometido el mismo error, cuando en el *Dictionnaire Apologétique* (col. 952-956) examinamos el valor de las pruebas de la existencia de Dios propuestas por Blondel.

¿El conocimiento que precede a la opción es *objetivo,* según Blondel, como lo sostiene Valensin, y como tendría que serlo para sostener el valor de la metafísica tradicional? La respuesta se halla en *L'Action* (págs. 437 y 438). *"El conocimiento que antes de la opción era simplemente subjetivo* y propulsivo, deviene, después de ésta, privativo y constitutivo del ser... El primero (de estos dos conocimientos), el que plantea necesariamente el problema y nos proporciona una visión integral, aunque muchas veces confusa o empequeñecida, del orden universal, no es todavía más que una representación del objeto en el sujeto; o, mejor dicho (a fin de señalar claramente el origen de esta *verdad subjetiva*), no es más que la producción hecha por el hombre de la *idea* de que los objetos de su pensamiento y las condiciones de acción son forzosamente reales. El segundo de estos conocimientos, el que subsigue a la determinación libremente tomada frente a esta realidad necesariamente concebida, *ya no es solamente una disposición subjetiva.* En lugar de *plantear* el problema práctico, traduce su solución en nuestro pensamiento; en lugar de ponernos en presencia de *lo que hay que hacer, recoge en lo que es hecho, lo que es.* Por lo tanto es verdaderamente un conocimiento *objetivo,* mismo cuando se reduzca a comprobar el déficit de la acción."

Tal solución es a todas luces la de una metafísica voluntarista; antes de la opción libre no tenemos más que una *"verdad subje-*

tiva", una "*disposición subjetiva*", "el querer resuelve el problema planteado por el entendimiento". (*L'Action*, pág. 439.)

Por consiguiente, si el conocimiento que precede a la opción se puede llamar *objetivo*, como pretende Valensin, este término no puede significar, sin traicionar la idea de Blondel, *que tiene relaciones directas con el ser*, sino tan sólo que es engendrado necesariamente por el movimiento de nuestro espíritu en el determinismo de los fenómenos. Como se ha hecho notar [28], es el objetivismo de una idea lo que es objeto de conocimiento, y no medio suficiente de conocimiento cierto de la realidad. Cuando esta idea es confirmada o ratificada por la acción, entonces hace conocer ya no sólo los fenómenos, sino el ser; lo que supone que *de hecho* correspondía a la realidad antes de ser integrada, vivificada por la acción, pero no le correspondía *de derecho* en virtud de una conformidad fundada sobre su ser representativo o intencional. La encíclica *Pascendi* ha distinguido con toda claridad estas dos fases en la doctrina que somete a su crítica [29]. *Objetivo* es, pues, un término que será tomado como expresión de la doctrina tradicional por los tradicionalistas inadvertidos, y que será entendido en un sentido opuesto por los sostenedores de la Filosofía de la Acción.

Los textos de Blondel no permiten la menor duda a este respecto. En *L'Action* (págs. 426-427) se lee: "En fin, ni siquiera cuando va a ser menester determinar la idea necesariamente engendrada en nosotros de una realidad subsistente, afirmar el ser de los objetos del conocimiento, y definir la naturaleza de esta exis-

---

[28] *Rev. Thom.*, julio de 1918, pág. 480.

[29] "Ahora bien, si pasando al creyente, se quiere saber en qué, en este mismo modernista, se distingue él [el creyente] del filósofo, hay que notar esto en primer lugar: que aun cuando el *filósofo* admite la *realidad* divina como objeto de la fe, sin embargo, *para él esta realidad no existe en ninguna otra parte más que en el alma del creyente*, es decir como *objeto de su sentimiento y de sus afirmaciones, y por lo tanto no excede*, después de todo, *del ámbito de los fenómenos*. El filósofo no se preocupa mayormente y prescinde por completo de si esta realidad [Dios] existe en sí fuera del sentimiento y de sus afirmaciones. Por el contrario, *para el creyente* modernista existe la certeza de que la realidad divina [Dios] existe realmente en sí misma, por completo independiente de él, el creyente [y por ende se distingue del filósofo]. Ahora bien, si preguntas en qué se funda, en conclusión, esta certeza, los modernistas responden: *en la experiencia individual de cada uno*. Contestando así, se separan indudablemente de los racionalistas, pero van a caer en la doctrina de los protestantes y de los pseudomísticos. He aquí, además, cómo se explican. Si se penetra en el sentimiento religioso, se descubrirá fácilmente en él una cierta *intuición del espíritu*, gracias a la cual, y sin intermediario alguno, alcanza el hombre la realidad de Dios, y por ende una gran certeza de su existencia..., que supera en mucho a toda certeza científica... Cuán contrario sea todo esto a la fe católica, ya lo hemos leído en un decreto del Concilio Vaticano..." Denzinger, n. 2081.

tencia objetiva, se deberá considerar desde luego más que la sucesión o serie inevitable de relaciones integradas en la conciencia; es la ciencia de las *apariencias solidarias* la que se trata de constituir en su integridad... *Mostrar que estamos forzosamente obligados a afirmar* (sea cual fuere el valor de esta aserción) *la realidad de los objetos del conocimiento y de los fines de la acción... no es,* a pesar del cambio de perspectiva, *salir del determinismo de los fenómenos*; es manifestar cómo, por el solo hecho de que pensamos y actuamos, nos es necesario *hacer como si* este orden universal fuese real y estas obligaciones fundadas."

Véase también *L'Action* (pág. 463): "*Para la ciencia* ¿qué diferencia se podría descubrir *entre lo que parece ser por siempre y lo que es*? y *¿cómo distinguir la realidad en sí de una invencible y permanente ilusión*, o mejor dicho, *de una apariencia eterna? Para la práctica,* sucede de modo muy distinto; *obrando como si realmente fuese,* sólo ella posee lo que es, si es verdaderamente." Parecería estar oyendo un pasaje de Hermes[80].

La verdad del conocimiento que precede a la opción no es, pues, según Blondel, tal como él mismo ha dicho, nada más que una "verdad subjetiva".

¿Y qué es determinadamente la verdad, llamada objetiva, del conocimiento que sigue a la opción? Blondel responde: "La abstracta y quimérica *adaequatio rei et intellectus* es substituída por...

---

[80] Hermes, bajo la influencia de Kant, a quien pretendía refutar, se expresaba casi en los mismos términos. Cf. VACANT, *Études sur le Concile du Vatican,* tom. I, pág. 125: "En su conjunto, las doctrinas particulares de Hermes habían sido inspiradas por la filosofía de Descartes y principalmente por la de Kant, a quien creía refutar. También se le puede aplicar lo que el prólogo de nuestra constitución dice de los semirracionalistas: se dejó arrastrar por doctrinas que nada tienen de común con la tradición católica. Bajo la influencia de Kant distinguía, de manera absoluta, *la razón teórica* (la que ve la necesidad de las cosas que afirma) y *la razón práctica* (la que admite la verdad y el carácter obligatorio de las cosas conformes a la dignidad humana); bajo la misma influencia *busca en la razón práctica sola el fundamento y la garantía de toda certeza.*"

PERRONE, en el *Tractatus de locis theologicis,* sec. I, cap. 1, dice casi lo mismo: "Después de extensas y sutiles elucubraciones, Hermes concluye, como Kant, que la razón teórica sólo puede llegar a una *persuasión puramente subjetiva de la realidad objetiva,* la que, después de todo, quizás no es más que fenomenal y aparente." Fácil es de ver que esto fué lo que condujo a Hermes a sus principales errores. Cf. VACANT, *loc. cit.,* y *Kirchenlexicon* de WELTZER y VELTE, artículo *Hermes.* Concluía expresamente que las pruebas del hecho de la revelación, que se sacan ordinariamente de los milagros, son simplemente probables y no ciertas, y rehusaba admitir, como consecuencia, que la autoridad de Dios revelador sea el motivo formal de la fe teologal; errores que fueron condenados por Pío IX y por el Concilio Vaticano. Denzinger, 1634.

la *adaequatio realis mentis et vitae*" [31]. Hay que "substituir la cuestión del acuerdo entre el pensamiento y la realidad por el problema... de la adecuación inmanente de nosotros mismos con nosotros mismos" [32]. "*La metafísica tiene su substancia en la voluntad actuante. No tiene verdad si no es bajo este aspecto experimental y dinámico;* es una ciencia no tanto de *lo que es* como de *lo que hace ser y devenir.* Lo ideal de hoy puede ser lo real de mañana. Pero el ideal sobrevive siempre y es siempre el mismo, más o menos ignorado, que se eleva a medida que la humanidad se acrece. Por lo tanto, aunque la metafísica continúe siendo móvil, aunque sea simplemente pasajera, como todos los fenómenos de la vida y del pensamiento anteriormente estudiados, se puede decir que determina lo que en lo real excede ya al hecho, por consiguiente, lo que es *relativamente fijo, absoluto y transcendente, lo que la acción voluntaria añade necesariamente a la realidad dada para constituirse,* en una palabra, lo que constituye el aporte permanente del pensamiento y de la razón al conocimiento del mundo y de la organización de la vida humana." (*L'Action*, pág. 297).

Si la verdad objetiva que sigue a la opción no es más que la *adaequatio realis mentis et vitae*, como la vida de la que aquí se trata no ès inmutable, como tampoco es seguro que nuestra misma naturaleza en cuanto tal sea inmutable, no veo tampoco cuál será la verdad que pueda conservar todavía una *fijeza absoluta*; sólo hay una *fijeza relativa* como indicaba el último texto que acabamos de citar. ¿Habrá, entonces, manera de eludir la proposición modernista condenada: "Veritas non est immutabilis plus quam ipse homo, quippe quae cum ipso, in ipso et per ipsum evolvitur?" (Denz., n. 2058). Por medio de esta nueva noción de verdad fácilmente se resbalará del blondelismo al bergsonismo.

¿Cómo podrían los principios generales de la filosofía de Blondel permitir mantener la proposición del juramento antimodernista relativa a la existencia de Dios?

El juramento dice: "Deum naturali rationis lumine... per *visibilia* creationis opera, *tanquam causam per effectus,* cerco cognosci, adeoque *demonstrari* etiam posse, profiteor." En *L'Action* (pág. 347), se lee: "*Yo no invoco ningún principio de causalidad*; pero encuentro en esta sabiduría imperfecta de las cosas y de mi pensamiento la presencia y la acción necesaria de un pensamiento

---

31 BLONDEL, *Point de départ de la recherche philosophique. Annales de Phil. Chrét.*, 1906, art. I, pág. 235.

32 BLONDEL, *L'Illusion idéaliste, Revue de métaphysique et de morale*, nov. 1898. Separata, pág. 12 - págs. 17-18.

y de un poder perfectos." ¿Cómo probar, por ende, que Dios es esencialmente distinto del mundo y que difiere del Dios inmanente admitido por un Schleiermacher?

El juramento habla de la demostración rigurosa que nos lleva a una certeza objetiva de la existencia de Dios, a un conocimiento que se llama verdadero, porque es conforme a la realidad afirmada, y no solamente a la vida humana. Leemos en *L'Action* (pág. 426): "Mostrando que esta concepción (de Dios), inevitablemente engendrada en la conciencia, nos fuerza a afirmar por lo menos implícitamente la viviente realidad de esta infinita perfección, *no se trata en ningún modo de concluir de ahí el ser de Dios.* Se trata de hacer constar que esta idea necesaria del Dios real nos conduce a la *suprema alternativa* de donde dependerá el que Dios exista realmente o no exista para nosotros: que es lo único que en primer lugar y en absoluto nos interesa."

En otra parte hemos examinado más extensamente, en un estudio crítico [33] del libro del P. Tonquédec, los principios generales de la filosofía de Blondel en relación a las tres operaciones fundamentales del espíritu: idea, juicio, raciocinio. Hemos tenido que reconocer en ella una teoría subjetiva y nominalista del concepto, que no es más que "una abstracción facticia" necesaria para encuadrar o sistematizar la apariencia inmanente, y para el lenguaje. El juicio no puede ya tener más que una verdad práctica, que es la conformidad del pensamiento con la vida humana y no con la realidad afirmada. En fin, se encuentra en Blondel la teoría nominalista del raciocinio, consecuencia necesaria de la del concepto. Escribe como Sexto Empírico, como Stuart Mill, o también como Hegel: el *silogismo* supone "el atomismo intelectual; *su aparente rigor que reposa sobre la hipótesis teóricamente falsa y prácticamente útil de las identidades parciales, no es más que una aproximación*" [34]. De donde se sigue que la lógica no tiene más que un valor "simbólico".

No puede, pues, sorprendernos que Blondel escriba a propósito de las pruebas de la existencia de Dios: "Una prueba que no es más que un argumento lógico permanece siempre abstracta y parcial, no nos conduce al ser, no compele ni ata necesariamente el pensamiento a la necesidad real." (*L'Action*, pág. 341).

Por el contrario, si como afirma el juramento antimodernista, "la existencia de Dios se puede demostrar a la luz de la razón por

---

33 *Revue Thomiste*, mayo-junio 1913, "*Autour du Blondelisme et du Bergsonisme*", págs. 351-371.

34 Texto citado por el P. DE TONQUÉDEC, *Immanence*, pág. 23.

las cosas visibles, como la causa por sus efectos", parece imposible pretender que precisamente "*por la acción* se van a unir en una síntesis demostrativa todos los argumentos parciales. En su aislamiento, agrega Blondel, son estériles; unidos tienen fuerza probatoria". (*L'Action,* pág. 341). Véase si todavía se puede escribir: "La noción de una causa primera, de un ideal moral, la idea de una perfección metafísica o de un acto puro, todos estos conceptos de la razón humana son *vanos, falsos* e *idolátricos,* si se los considera aisladamente como representaciones abstractas; son verdaderos, vivos y eficaces, desde el momento que por haberse hecho solidarios, ya no son un mero juego del entendimiento, sino una *certeza práctica*... De la acción y *sólo de ella* resulta la indiscutible presencia y la prueba constrictiva del *Ser.*" (*L'Action,* pág. 350).

¿Pero es que esta certeza práctica va más lejos que la certeza moral kantiana reconocida como insuficiente por los Padres del Concilio Vaticano? Como ella, es quizás, según los propios términos de Kant, "subjetivamente suficiente, pero objetivamente insuficiente". Si el conocimiento sensible e intelectual, separado de la acción, corre el riesgo de ser ilusorio, tampoco la acción añade nada al ensueño más que movimiento en el orden de los fenómenos, y según el sentido de este movimiento una alegría o una tristeza quiméricas: sueño horroroso o sueño de gloria. Véase si no es esto, como alguien ha dicho, "pretender salvar, por medio de yo no sé qué realismo de la voluntad, el ilusionismo propio del pensamiento". "Este sistema que habla siempre de vida, dice Michelet [35], es un sistema anémico; esta doctrina que pretende llegar a Dios con toda el alma, por medio de la vida total, desconoce la vida del espíritu." "Lo que se busca a través de estas ingeniosas teorías, dice igualmente Boutroux [36], es la acción como bastándose independientemente de todos los conceptos por los cuales podemos ensayar el explicarla y justificarla, la acción pura, la acción en sí. Nada queda sino decir que, por bien o por mal, se va a parar a un pragmatismo indeterminado."

Intentando dar un sentido aceptable a las proposiciones más criticadas de su libro *L'Action,* agotado desde 1895, Blondel reconocía, por otra parte, que "hay que introducir en él importantes modificaciones". "Descuido tan poco las enseñanzas acumuladas desde hace veinte años, escribe él, que no he dejado de meditar,

---

[35] *Dieu et l'Agnosticisme contemporain,* pág. 246.

[36] *Science et Religion,* pág. 296, capítulo referente a la Filosofía de la Acción y consagrado a W. James, a Le Roy y a Blondel.

de preparar sobre el mismo tema una obra renovada" [37]. De hecho, es evidente que su pensamiento se acerca a la enseñanza tradicional.

Es la misma doctrina de la primacía del método de la inmanencia la que se encuentra en Laberthonnière. "No hay pruebas abstractas que tengan por sí mismas una eficacia ineluctable para hacer creer en Dios. Esto es a todas luces evidente. Y a quienes pretendieran lo contrario les haríamos comprobar que a pesar de todas sus pruebas existen ateos" (Laberthonnière, *Essais de Philosophie religieuse*, 2ª edic., París, 1903, pág. 77, nota). Entonces, ¿el hecho de que una demostración no sea aceptada por todos constituirá una prueba de su ineficacia? No se confunda eficacia con eficiencia, la posibilidad de ser conocido y el hecho de ser conocido, el derecho y el hecho, la esencia y la existencia, una facultad y su ejercicio. Argumentos de valor real, lo mismo que personajes de gran calidad, pueden ser desconocidos. No se ve qué es lo que tiene que hacer en semejante materia el sufragio universal. Una prueba puede muy bien no ser comprendida por todos, ya porque es difícil en sí, ya porque los prejuicios o disposiciones morales contrarias nos impiden estudiarla como sería conveniente, y percibir su valor. Más aún, ¿acaso no hubo ciertos sofistas que se atrevieron a negar el principio de contradicción como ley de lo real? En contestación, Aristóteles se contentó con esta respuesta: "No todo lo que se dice es necesario que se piense." (*Metaf.*, lib. IV, cap. III).

Continúa Laberthonnière: "La certeza (de la existencia de Dios) que se puede tener y que se debe tener es una certeza que se adquiere por un esfuerzo del alma entera, y no solamente razonando, sino también viviendo y actuando. Y cuando la hemos conseguido, cuando por ella hemos orientado nuestra vida hacia la luz, podemos y debemos ayudar a los demás a adquirirla; pero no podemos imponérnosla, porque no se impone desde afuera, y precisamente vale por ser personal y en la medida en que hemos contribuído a dárnosla a nosotros mismos." (*Ibid.*, pág. 78, nota). Se ve que según Laberthonnière, este esfuerzo del alma no sólo tiene por objeto librarnos de las disposiciones morales que nos impiden considerar la prueba y percibir su verdadero valor, ni tampoco consiste sólo en la atención voluntaria que *aplica* la inteligencia a la consideración de la prueba, sino que desempeña un papel *especificador* en la adhesión misma, añade algo a los procedimientos de demostración, que objetivamente son *insuficientes*. En otros términos, la certeza de la que habla aquí Laberthonnière

---

[37] *Revue du Clergé français*, 15 de julio de 1913, págs. 246-247.

ya no es la de la inteligencia que reconoce estar en conformidad con la cosa que afirma (*veritas per conformitatem ad rem*), sino que es la de la inteligencia que reconoce estar en conformidad con la buena voluntad (*veritas per conformitatem ad appetitum rectum*), decían Aristóteles (*Ethic.*, lib. VI, cap. II), y S. Tomás (*Summa Theol.*, Ia IIae, quaest. 57, art. 5, ad 3).

Según la Escolástica, esta especie de certeza se llama *certeza práctico-práctica*, y no tiene lugar ni en la metafísica ni en ninguna otra ciencia especulativa, ni siquiera en la ciencia moral, sino en la prudencia con respecto a los hechos contingentes de los que hay que determinar la medida entre el exceso y el defecto. Esta certeza práctico-práctica supone en efecto la certeza especulativa de los principios, por relación a los cuales la voluntad se llama voluntad recta o buena voluntad. Además, esta verdad práctica, que es la conformidad con la voluntad recta, puede estar en desacuerdo con la realidad. A diario vemos que personas más honradas que inteligentes, con la mejor intención del mundo y con una perfecta buena fe, defienden proposiciones especulativamente falsas.

No tenemos dificultad en reconocer que esta clase de certeza experimental se encuentra también entre los dones del Espíritu Santo (don de sabiduría, don de inteligencia), pero tales dones suponen la fe y la caridad. S. Tomás, y con él todos los teólogos, distinguen la sabiduría especulativa de la sabiduría experimental o el don de sabiduría. "La sabiduría, dice, importa una rectitud de juicio conforme a las razones divinas. Ahora bien, la rectitud de juicio puede provenir de dos causas: 1ª, puede resultar del uso perfecto de la razón; 2ª, puede ser el fruto de una cierta conformidad de naturaleza que uno tenga con las cosas que debe juzgar. Por ejemplo, en lo que se refiere a la castidad, el que ha estudiado la moral juzga según las luces de la razón; pero el que tiene el hábito de esta virtud juzga sanamente como consecuencia de la conformidad de naturaleza (*connaturalitas*) que tiene con ella. Por consiguiente, respecto a las cosas divinas le pertenece a la sabiduría, que es una virtud intelectual, juzgar sanamente por medio de la investigación intelectual; pero si se trata de juzgar según una cierta conformidad de naturaleza con las mismos, esto pertenece a la sabiduría, que es un don del Espíritu Santo. Esto es lo que hacía decir a Dionisio (*De div. nom.*, cap. 2) que Hieroteo había llegado a la perfección en las cosas de Dios, no sólo aprendiéndolas, sino también experimentándolas (*non solum discens sed et patiens divina*). Esta clase de pasividad o de conformidad de naturaleza con las cosas divinas es *efecto de la Caridad* que nos une a Dios, según

la sentencia del Apóstol (I *Cor.*, VI, 17): *Pero el que se allega al Señor se hace un espíritu con Él.* Por consiguiente, la sabiduría, que es un don, tiene en la voluntad su causa que es la caridad, pero tiene su esencia en el entendimiento, cuyo acto propio es juzgar rectamente (IIa IIae, quaest. 45, art. 2). Tal es el verdadero pragmatismo que se burla del pragmatismo. La naturaleza de este juicio *per modum inclinationis naturalis* fué extensamente estudiada por Juan de Santo Tomás, en su *Cursus Theologicus* (in IIam IIae, disp. 18, art. 4), en sus bellas disertaciones sobre el don de sabiduría. En este conocimiento experimental de las cosas de Dios, la voluntad no sólo *aplica* la inteligencia a considerar las cosas divinas con preferencia a todas las demás (*orden de ejercicio*), sino que por el hecho de ser esta voluntad fundamental y divinamente rectificada por la caridad y por la fe, las cosas divinas le parecen a la inteligencia como *conformes al sujeto, buenas para él,* y tanto mejores cuanto más intensa sea la caridad; *verdaderas,* en fin, puesto que responden plenamente a los deseos más fundamentalmente rectificados por la luz divina de la fe que se apoya sobre la autoridad de Dios propuesta por la Iglesia. "*Sic amor transit in conditionem objecti*", dice Juan de Santo Tomás, la caridad colora el objeto con un reflejo divino [88]. Pero téngase mucho cuidado en no confundir esta experiencia religiosa de los dones, que supone la caridad, con la fe que es supuesta por la caridad, y principalmente con el conocimiento natural de Dios, que todavía es anterior a la fe sobrenatural. Si hay en el orden natural una certeza experimental análoga, ésta supone la certeza del sentido común o de la razón espontánea, que no es experimental ni difiere de aquélla de las pruebas clásicas si no es porque separa lo implícito de lo explícito.

En fin, se ve que para Laberthonnière la afirmación de la existencia de Dios es una afirmación libre. De acuerdo con tal con-

---

[88] Los defensores de la Filosofía de la Acción sostienen que este *conocimiento afectivo* imita más excelentemente, según S. Tomás, la *intelección perfecta,* que no es solamente representación de un objeto, mirada sobre una esencia, sino conquista, adquisición, posesión de un ser. Hay en esto un equívoco. En la intelección perfecta, que es la visión beatífica, la adquisición o captación de la esencia divina se efectúa por simple *visión o intuición,* inmediatamente, sin idea. El amor beatífico no es sino la consecuencia; no es él el que nos pone en posesión de Dios. La caridad desempeña un papel muy diferente en el conocimiento experimental de los dones del Espíritu Santo. La nueva interpretación que se le da a Santo Tomás tendría por consecuencia confundir la tesis tomista sobre la esencia de la beatitud con la tesis de Escoto, que le es opuesta. En este mundo, según S. Tomás, el amor de Dios es superior al conocimiento de Dios; en el cielo sucede lo contrario, porque el conocimiento es inmediato. Cf. Ia IIae, quaest. 3, art. 4, y BILLUART, *De Ultimo fine,* dis. II, art. 2.

cepción, según lo hace notar Chossat (*Art. cit.*, col. 867), también es libre admitir la existencia del deber. Está obligado quien quiere estarlo. No nos debe sorprender, pues, que para tener esta certeza de la existencia de Dios, sea indispensable un auxilio sobrenatural (Laberthonnière, *Essai de Phil. relig.*, pág. 317), "no porque lo sobrenatural, escribe Blondel, sea *exigido* por nosotros y *necesitado* por nuestra naturaleza, sino que es *necesitante* para nuestra naturaleza y *exigente* en nosotros." Citado por Laberthonnière (*ibidem*). Por ende se permanece fiel al método de inmanencia: nada se nos impone desde afuera.

A propósito de este método, la encíclica *Pascendi* se expresa en estos términos: "No podemos menos de deplorar todavía una vez más, y esto muy vivamente, el que no falten católicos que, rechazando la *inmanencia* como doctrina, la empleen, sin embargo, como método de apologética; los cuales lo hacen con tan poca cautela, que parecerían admitir en la naturaleza humana, en cuanto al orden sobrenatural, no sólo una capacidad y una conveniencia, cosas que en todos los tiempos los apologistas católicos han tenido mucho cuidado en hacer resaltar, sino una rigurosa y verdadera exigencia." (Denzinger, n. 2103).

El procedimiento de demostración de la existencia de Dios, admitido por los partidarios del método de inmanencia, que encuentran insuficientes las demostraciones de la Escolástica, viene en realidad a sostener que, en el orden en que nos hallamos, el hombre (la razón humana *de suyo impotente*) tiene *de derecho* necesidad de un socorro sobrenatural para llegar al conocimiento cierto de la existencia de Dios. Según ha demostrado Chossat (*loc. cit.*, col. 684-870), si algunos teólogos han admitido que, en el orden en que nos hallamos, el hombre no llega a la certeza de la existencia de Dios sin un socorro sobrenatural, consideraban solamente *el hecho* o las condiciones del *ejercicio* del poder natural que tiene el hombre de conocer a Dios, y no negaban ese poder ni atenuaban en nada su especificación. Las cuestiones de esencia y existencia, de especificación y ejercicio, de derecho y de hecho, eran cuidadosamente distinguidas. Estos teólogos querían decir solamente que en el estado en que estamos, después del pecado original, es necesario un socorro sobrenatural para que la voluntad *aplique* (*orden de ejercicio*) la inteligencia a la consideración de Dios con preferencia a cualquier otro objeto, y para que *descarte* (*removens prohibens*, acción simplemente negativa) las disposiciones morales que impiden percibir el verdadero valor de las pruebas; pero no para que ella *añada, en el orden de la especificación*, una coloración

especial a las pruebas de la existencia de Dios. Estas pruebas, para ellos, eran *de suyo* suficientes.

Esta distinción entre especificación y ejercicio, entre derecho y hecho, ya no puede ser hecha por los nuevos apologistas, dada la medida en que encuentran ineficaces las pruebas clásicas, y la medida en que adoptan la tesis kantiana: la razón es *de suyo*, por su misma constitución, impotente para obtener de la existencia de Dios una certeza objetivamente suficiente. Como consecuencia, lo sobrenatural, diga lo que quiera Blondel, no es sólo exigente, sino que es también exigido. La doctrina de los nuevos apologistas parece, pues, inconciliable con la definición del Concilio Vaticano, como lo era la de los tradicionalistas de Lovaina, y la de los fideístas al modo de Bautain. Así se va a parar, aunque por camino distinto, tanto a las conclusiones de todos aquellos que han considerado los dones sobrenaturales como debidos a la naturaleza del primer hombre, y que han exagerado las consecuencias de la caída original, como a la doctrina de Lutero, de Calvino, de Bay (Baius), de Jansen (Jansenius) y de Quesnel sobre la impotencia de la razón[39]. Bien conocida es la 41ª proposición de Quesnel: *"Omnis cognitio Dei, etiam naturalis, etiam in philosophis ethnicis, non potest venire nisi a Deo; et sine gratia non producit nisi praesumptionem, vanitatem, et oppositionem ad ipsum Deum, loco affectuum adorationis, gratitudinis et amoris."* (Denzinger, n. 1391). Laberthonnière se expresa poco más o menos por el mismo tenor cuando, fuera de la que llama "fe de amor", admite entre algunos de aquellos que reniegan de Dios, una "fe de temor". "Pero creer únicamente por temor es lo mismo que no creer en nada. Así es como un enemigo cree en la existencia de su enemigo aspirando a deshacerse de él. La fe de temor de por sí sola no es, pues, una fe sincera, puesto que contiene en sí el deseo de no creer. Con ella y por ella se hunde uno en las tinieblas." (*Essai de Phil. relig.*, pág. 80). "Se habla y se escribe, dice justamente Chossat, como si todo lo que sobre estas cuestiones imaginaron los protestantes, los jansenistas y aun teólogos por otra parte ortodoxos, pudiese sostenerse actualmente. Con todo, sería necesario recordar que, en lo que se refiere a la noción de lo sobrenatural y principalmente a la del poder de conocer con certeza la existencia de Dios por medio de la luz natural de la razón, el estado de las controversias ya no es el mismo

---

[39] Cf. P. de Tonquédec, *Immanence*, págs. 149-168, donde el autor demuestra que Blondel no puede evitar el bayismo *(baïanisme)* si no es cayendo en un error todavía más profundo: el que niega el contenido y alcance ontológico de la razón. Véase también *Revue Thomiste*, julio de 1913, pág. 482.

que era hace cuarenta o hace cuatrocientos años... Es, pues, muy explicable el que los *Essais* de Laberthonnière hayan sido puestos en el Índice." (*Ibid.*, col. 869 y 871). En 1913, *Les Annales de Philosophie chrétienne*, de 1905 a 1913, fueron igualmente puestos en el Índice. Exponían generalmente las mismas ideas.

Rousselot, para dar un sentido aceptable a la tesis de Blondel[40], propone la interpretación siguiente: "En el ejercicio más primitivo y más espontáneo de la razón, el análisis descubre fácilmente una cierta seguridad de que puede poner en claro al ser, una convicción de que el hombre puede llegar *a tener la certeza de sí mismo*, del mundo y de la vida. Esta presunción (empleo el vocablo sin ningún matiz peyorativo) es natural, esencial a la inteligencia, es condición *a priori* de su existencia, y forma como el alma de cada una de sus intenciones particulares. Ahora bien, volvemos a repetir una vez más, en el estado actual de naturaleza caída o lapsa, y como consecuencia de la degradación de la humanidad entera en Adán, esta presunción es injustificada sin una gracia que ilumine la inteligencia... Sin una revelación de lo alto, sin una curación que no le es debida, la inteligencia no puede llegar a la verdad concerniente a su destino *real*. De ahí se sigue un desequilibrio en el sujeto cognoscente como tal, desequilibrio que desorienta todos sus conocimientos, que, sin convertir a cada uno de ellos en ficticio o "ilegítimo", los separa de lo que debía darles su pleno sentido y su plena verdad... Entendiendo de este modo las cosas, se comprende cómo solamente la fe sobrenatural, considerada como perfección del sujeto, da su verdadero lugar y fundamento a la razón natural, y su plena legitimidad al conocimiento de cualquier objeto, sea cual sea"[41].

Esta interpretación nos trae a la memoria la de los antiguos teólogos refutados por S. Tomás (2 *Sent.*, dist. 28, quaest. 1, art. 5), y la de Vázquez, generalmente combatido por los tomistas[42]. Se podría resumir en esta proposición: "Sólo la fe sobrenatural da *su plena legitimidad* al conocimiento de cualquier sujeto, sea el que sea."

Difícilmente parece poder conciliarse esta proposición con la que debió subscribir el abate Bautain: "Por debilitada y obscure-

---

[40] Principalmente a esta proposición: "Creer que se puede llegar al ser y afirmar legítimamente cualquier realidad que sea, sin haber alcanzado el término mismo de la serie que va de la primera intuición sensible a la necesidad de Dios y de la práctica religiosa, es permanecer en la ilusión".

[41] *Dictionnaire Apologétique*, art. *Intellectualisme*, col. 1074.

[42] Cf. GONET, *O. P. Clypeus Thomist. de gratia*, dis. Ia, I. § 2.

cida que haya llegado a quedar la razón debido al pecado original, le queda todavía bastante claridad y fuerza para guiarnos con certeza hasta la existencia de Dios, y hasta la revelación hecha a los judíos por medio de Moisés, y a los cristianos por nuestro adorable Hombre Dios." (Denz., 1627). El abate Bautain debió prometer también en 1844: "No enseñar jamás que la razón no puede adquirir *una certeza verdadera y plena* de los motivos de credulidad, tales como son especialmente los milagros y las profecías y particularmente la resurrección de Jesucristo." (Denz., pág. 434). Hemos visto antes que la definición del Concilio Vaticano sobre el poder de la razón para conocer con certeza la existencia de Dios se refiere también al hombre en estado de naturaleza lapsa [43]. Este conocimiento parece, pues, *plenamente legítimo sin la gracia.*

Si se quiere hacer uso del método de inmanencia, no se lo debe presentar como un método *exclusivo* o *indispensable,* que tendría la primacía sobre los demás. Los argumentos clásicos tendrían sin él fuerza demostrativa, pero éste prepara para entenderlos y aporta una confirmación de los mismos [44]. Esto es lo que comprendieron los Padres y todos los que han defendido, como lo haremos nosotros más tarde, la prueba de la existencia de Dios por la aspiración del alma hacia el bien absoluto y sin límites. (Cf. *Prueba por los grados del ser,* aplicada al bien: lo primero deseable, el soberano Bien, fuente de toda felicidad y último fundamento de todo deber). Se verá que la *dialéctica del amor o de la acción* carecería de eficacia y sería objetivamente insuficiente, si no incluyera *la de la inteligencia,* que supone el valor ontológico y transcendente de los principios racionales, negado precisamente por los adversarios de las pruebas clásicas.

[43] Cf. VACANT, *Etudes sur le Concile du Vatican,* tomo I, págs. 289 y 673. Véase también Denzinger, 1670.

[44] En cuanto éste prepara o dispone a la consideración de los argumentos suministrados por los demás métodos, tiene cierta *prioridad de tiempo, pero no de perfección o de valor,* y propio es que confirme, en consecuencia, lo que él ha preparado; así como la imagen en nosotros precede a la idea y sirve después para expresarla, así también la emoción precede al querer y sirve después para la ejecución de la cosa querida. "Sicut *dispositio* in via generationis praecedit perfectionem, ad quam disponit, ita naturaliter perfectionem *sequitur,* quam aliquis iam consecutus est." IIIa, quaest. 7, art. 13, ad. 2.

CAPÍTULO II

DEMOSTRABILIDAD DE LA EXISTENCIA DE DIOS

PARA justificar racionalmente la fe de la Iglesia respecto al conocimiento natural de Dios, estableceremos: 1º la demostrabilidad de la existencia de Dios; 2º las pruebas de la existencia de Dios; 3º las pruebas de los principales atributos de Dios. Nos esforzaremos por demostrar principalmente que la teodicea tradicional, íntegramente concebida desde el punto de vista de la *filosofía del ser* (explicación y justificación del *sentido común*), conserva actualmente todo su valor, y queda fuera del alcance de las objeciones hechas en nombre de la *filosofía del fenómeno* o de *la del devenir*, las dos únicas concepciones generales que son posibles fuera de la filosofía del ser.

La demostrabilidad de la existencia de Dios constará de tres secciones: 1ª, ¿de qué género y de qué especie de demostración se trata?; 2ª, objeciones contra esta demostrabilidad; 3ª, prueba de esta demostrabilidad.

SECCIÓN PRIMERA

¿DE QUÉ GÉNERO Y DE QUÉ ESPECIE DE DEMOSTRACIÓN SE TRATA?

7º SE TRATA DE UNA DEMOSTRACIÓN FILOSÓFICA O METAFÍSICA. SU RIGOR DEBE SER SUPERIOR EN SÍ AL DE LAS DEMOSTRACIONES QUE ACTUALMENTE SE LLAMAN CIENTÍFICAS. No pretendemos, y esto ni siquiera sería necesario que lo hiciéramos notar, dar una *demostración científica* de la existencia de Dios, si por demostración científica se entiende, como comúnmente sucede hoy, una operación que no exceda de los límites del campo de la observación y de la experiencia. Pero si nuestra razón nos muestra que los seres y los fenómenos, objetos de la experiencia, no se explican por sí mismos; si ve y comprende que tienen fatalmente necesidad de una causa que los haga reales e inteligibles; si establece que esta causa solamente se

puede encontrar fuera del campo de la observación y de la experiencia; tendremos una demostración *no científica* en el sentido moderno de la palabra, sino *filosófica o metafísica.* (Cf. Zigliara, *Summa Philosophica,* tomo I, pág. 157.) Y si notamos con Aristóteles que la ciencia no se distingue verdaderamente del conocimiento vulgar ni es verdaderamente ciencia sino cuando determina el *porqué* o *la razón de ser necesaria* de lo que afirma, se verá que la metafísica merece el nombre de ciencia con mucha mayor razón que las ciencias positivas. *"Scire simpliciter est cognoscere causam propter quam res est et non potest aliter se habere."* (*Post. Analyt.,* lib. I, *Coment.* de S. Tomás, lec. 4.)

Las ciencias positivas no alcanzan a dar ese *propter quid,* esa razón de ser que haría *inteligibles* las leyes, que después de todo no son sino hechos generales. Para emplear una expresión de Aristóteles, siempre quedan siendo ciencias del *quia,* es decir, comprueban *que* el hecho existe, pero sin poderlo explicar, sin poder decir por qué el hecho sucede así y no de otro modo. Los procedimientos de inducción, todos los cuales descansan en el principio de causalidad, permiten determinar con certeza física *que* la dilatación del hierro tiene por causa el calor, pero no vemos *por qué* este efecto depende de esta causa y no de otra, no podemos aislar el fenómeno precedente sino por procedimientos empíricos y extrínsecos, y ello sucede porque ignoramos la razón de ser específica tanto del calor como del hierro.

Desde el momento que la ciencia positiva quiere superar los hechos generales o *leyes,* para alcanzar las razones de tales leyes, no puede suministrar más que hipótesis provisorias, que tienen menos de explicaciones que de representaciones cómodas para clasificar los hechos. (Cf. los trabajos de H. Poincaré y Duhem.) Se comprueba que todos los cuerpos caen recorriendo espacios proporcionales a los cuadrados de los tiempos: he ahí el hecho general o la ley; pero ¿cuál es la fuerza que hace que los cuerpos caigan así?, ¿son empujados los unos hacia los otros o se atraen mutuamente? ¿Cómo concebir esta atracción? Para nosotros constituye un misterio. También se formulan las leyes de la propagación de la luz, pero ¿qué es en último término la luz? ¿Es una ondulación de un medio imponderable, el éter, o es una corriente extraordinariamente rápida de materia impalpable? Ninguna de las dos hipótesis pretende ser la verdadera y excluir a la otra como falsa, lo único que importa es clasificar los fenómenos más o menos cómodamente.

La parte inteligible que hay en las ciencias positivas les viene de la aplicación que ellas hacen de los principios metafísicos de razón de ser, de causalidad, de inducción, de finalidad. Su objeto, por ser esencialmente *material* e *inestable*, decía Aristóteles, está en las fronteras del ser, y por consiguiente de la inteligibilidad (*Phys., lib. II, cap.* I, *y lib. VI, cap.* I). Las cosas accesibles a los sentidos son poco inteligibles en sí. Son el dominio de la hipótesis, de la opinión, δόξα, decía Platón; el mundo inteligible es el único objeto de la ciencia verdadera, ἐπιστήμη. En efecto, la certeza propiamente científica aumenta a medida que aquello que afirmamos se aproxima más a los primeros principios que son como la estructura de la razón, principio de identidad comprendido en la idea, que es entre todas las más simple y la más universal, la idea del ser, principios de contradicción, de razón de ser, de causalidad, de finalidad. Si el principio de identidad y de no contradicción no es solamente la ley del pensamiento sino también la ley del ser, y si los demás principios se fundan necesariamente en él (so pena de caer en el absurdo), toda afirmación que de suyo se funde necesariamente en los mismos será *metafísicamente* o *absolutamente* cierta, y su negación implicará contradicción. Por el contrario, toda afirmación que no pueda apoyarse más que en el testimonio de los sentidos no tiene más certeza que la certeza física, y toda afirmación que no se apoya sino en el testimonio humano no tiene más certeza que la certeza moral. Por ello, según la filosofía tradicional, la metafísica o ciencia del ser en cuanto ser y de los primeros principios del ser merece el nombre de *ciencia suprema*, y es más ciencia que las demás ciencias.

La demostración de la existencia de Dios debe, pues, ser más rigurosa *en sí*, que esa demostración que hoy suele llamarse científica. No sólo debe establecer por procedimientos extrínsecos *que* el mundo tiene necesidad de una causa infinitamente perfecta, sino que debe decir también *por qué* tiene necesidad de tal causa y no de otra. Además, esta razón no debe ser provisoria sino definitiva; debe fundarse necesariamente en el principio supremo de nuestra inteligencia, y en nuestra primera idea, la idea de ser.

Esta demostración, más rigurosa y más cierta *en sí* que las demostraciones empíricas, será, sin embargo, más difícilmente asequible *para nosotros*, al menos en su forma erudita. Según nota Aristóteles (*Met.*, lib. I, *Coment.* de S. Tomás, lec. 2; *Met.*, lib. II,

lec. 5, y lib. VI, lec. 1), las realidades sensibles son más difícilmente cognoscibles *en sí* por ser materiales e inestables (la materia repugna a la inteligibilidad que exige hacer abstracción de la misma), pero son más fácilmente cognoscibles *para nosotros*, porque son objeto de intuición sensible y porque nuestras ideas vienen de los sentidos. Las verdades metafísicas y las realidades puramente inteligibles, a pesar de ser más fácilmente cognoscibles *en sí*, son más difíciles de conocer *para nosotros*, porque la intuición sensible no las alcanza, la imagen que acompaña la idea es aquí en extremo deficiente, y la misma idea que viene de los sentidos no puede exexpresar la realidad puramente inteligible si no lo hace por analogía.

Entre las ciencias físicas (que hacen abstracción solamente de la materia individual y consideran la materia común, por ejemplo, consideran las cualidades sensibles, no de tal molécula de agua, sino del agua) y la metafísica (que hace abstracción de toda materia), hay una ciencia, la matemática (que hace abstracción de las cualidades sensibles y considera la cantidad continua o discreta); ésta participa del rigor absoluto de la metafísica y de la facilidad de las ciencias físicas, porque su objeto propio, la cantidad, por una parte puede de suyo definirse intelectual e inmutablemente, y por otra parte se puede expresar adecuadamente por medio de nuestras ideas provenientes de los sentidos, y se puede traducir por imágenes apropiadas. Esto no es más que un aspecto superficial del ser, muy diferente a todas luces del ser en cuanto ser, objeto de la metafísica. No se puede pretender dar una *demostración matemática* de la existencia de Dios; la definición nominal de Dios nos enseña que si existe no pertenece al orden de la cantidad, y que es causa primera y fin último, dos aspectos de la causalidad de los cuales prescinde la matemática, para considerar solamente la causa formal en el orden del *quantum*.

Nuestra demostración será, pues, más rigurosa *en sí* que una demostración empírica, pero no será tan fácilmente comprensible como lo es la demostración matemática; para captar su verdadero valor será necesaria una cierta cultura filosófica, y disposiciones morales contrarias podrían impedirnos percibir su eficacia. "*Quidam non recipiunt quod eis dicitur, nisi dicatur per modum mathematicum. Alii vero sunt qui nihil volunt recipere nisi proponatur eis aliquod sensibile; illud enim quod est consuetum est nobis magis notum quia consuetudo vertitur in naturam. Et ostendit Aristoteles*

quod non eadem certitudo quaeri debet in physicis, in mathematicis et in metaphysicis." (S. Tomás, *in II Met.*, lec. 5.)

Por lo demás, esta dificultad, en lo que a nosotros se refiere, sólo existe para la forma erudita de la demostración. La razón espontánea se remonta hasta el conocimiento cierto de la existencia de Dios por una inferencia causal muy simple. El sentido común no tiene por qué enredarse en las dificultades suscitadas a propósito de la objetividad, del valor transcendente y analógico del principio de causalidad, y se remonta muy naturalmente hasta el conocimiento de la causa primera, una e inmutable, partiendo de los seres múltiples y cambiantes; el orden del mundo y la existencia de seres inteligentes le demuestra que la causa primera es inteligente; la obligación moral que se manifiesta por medio de la conciencia también requiere necesariamente un legislador; por último, el principio de finalidad exige que haya un fin supremo, soberanamente bueno, que nos haya hecho, y que sea por consiguiente superior a nosotros. El modo como vamos a presentar las pruebas tradicionales de la existencia de Dios, desde el punto de vista de la filosofía del ser, que en realidad no es más que una explicación y una justificación del sentido común, nos permite no tener que tratar *ex professo* los problemas concernientes al conocimiento espontáneo. La enseñanza de la teología católica sobre este punto se hallará en el *Dictionnaire de Théol. cathol.*, art. *Dieu*, col. 874-923.

8º Esta demostración no será "a priori". Insuficiencia de la prueba ontológica. ¿Cuál será el punto de partida de la demostración filosófica de la existencia de Dios? El Concilio Vaticano nos lo indica. Son las cosas creadas *"e rebus creatis certo cognosci potest"*. No es, pues, como lo han pretendido los ontologistas, una intuición inmediata del ser de Dios lo que nos manifiesta su existencia y sus atributos. Esta visión es el coronamiento del orden sobrenatural. Una inteligencia creada, únicamente por sus fuerzas naturales, no puede de ningún modo ascender hasta tal conocimiento. Creada y finita, esta inteligencia tiene por objeto proporcionado el ser creado y finito, e inmediatamente no conoce sino las criaturas (S. Tomás, *Summa Theol.*, Iª, quaest. 12, art. 4); por las criaturas puede llegar a conocer a Dios, no como es en sí mismo, en lo que lo constituye en su esencia (*quidditative*, cf. n. 32) en la eminente simplicidad de su Deidad, como si tuviera la intuición de la misma, sino sólo en la medida en que Dios tiene una seme-

janza analógica con sus efectos. La pluralidad de los conceptos analógicos tomados de las criaturas, a los cuales nos vemos obligados a recurrir para representarnos a Dios, son para nosotros prueba suficiente de que no poseemos la intuición inmediata de la que hablan los ontologistas.

La existencia de Dios ¿no sería una verdad evidente por sí misma *(veritas per se nota)*, que no necesitara demostración, como son por ejemplo el principio de identidad, "lo que es es", o el principio de contradicción: "lo que es no puede ser y no ser al mismo tiempo y bajo el mismo respecto"? Por lo menos, ¿no se podría demostrar *a priori* la existencia de Dios, abstracción hecha de los seres contingentes? S. Anselmo y los defensores del argumento ontológico han creído que sí. S. Anselmo hace notar que la existencia está incluída en la noción que despierta en el espíritu de todos los hombres la palabra *Dios*. Cuando comprendemos lo que significa la palabra *Dios*, entendemos el ser más perfecto que se puede concebir. Pero si no existiera, se podría concebir otro ser que tuviera todo lo que tiene el primero más la existencia, y el cual sería también más perfecto que el ser más perfecto que se puede concebir. Por consiguiente, si queremos conservar en su verdadero sentido la idea que despierta en nosotros la palabra *Dios*, nos es necesario afirmar que Dios existe.

La proposición, "Dios existe" o "el ser más perfecto que se puede concebir existe realmente" es, según S. Anselmo, evidente por sí y también evidente en cuanto a nosotros *(per se nota quoad nos)*, como lo son estas otras dos: "lo que es es" o "lo que es no puede ser y no ser al mismo tiempo y bajo el mismo respecto".

S. Tomás y numerosos teólogos se separan en este punto de S. Anselmo. Es indudable, dicen, que *en sí (quoad se)* la esencia de Dios incluye la existencia, Dios es el ser necesario y no puede menos que existir; pero la proposición "Dios existe" no es evidente por sí misma en cuanto *a nosotros (quoad nos)*. En efecto, no conocemos la esencia divina tal como es en sí misma, en lo que la constituye en su ser propio *(quidditative)*, sólo la captamos por medio de conceptos positivos analógicos que nos la hacen conocer en lo que tiene de común con las criaturas, y aquello que tiene de propio no nos es conocido más que negativamente (ser no-finito) o relativamente (ser supremo). De donde se sigue que tanto a la Deidad como a todas las demás esencias las conocemos de modo abstracto. Esta idea abstracta que suscita en nosotros la palabra Dios, aun cuando difiere de todas las demás porque incluye la aseidad o existencia esencial, *existentiam signatam*, hace abstracción como

las demás ideas de la existencia actual o de hecho, *ab existentia exercita*. Al argumento *a priori* de S. Anselmo se responde distinguiendo la menor: Si el ser más perfecto que se puede concebir no existiera, dice S. Anselmo, se podría concebir otro ser que tuviera todo lo que tiene el primero más la existencia, y el cual sería así más perfecto que el ser más perfecto que se puede concebir. Si no existiera y no fuera concebido como existente por sí, se podría concebir otro más perfecto; concedo. Si no existiera, aun cuando fuera concebido como existente por sí, se podría concebir otro más perfecto; lo niego. No se puede pues, concluir: luego Dios existe; sino solamente: luego Dios debe ser concebido como existente por sí, y en verdad existe por sí y no por otro *si es que existe*. (Cf. S. Tomás, *Summa Theol.*, Ia, quaest. 2, art. 1.)

Descartes (*5e Méd. et rép. aux object.*) y Leibnitz (*Med. sobre las ideas*, edic. Janet, pág. 516, y *Monadología*, § 45), intentaron en vano darle a este argumento, llamado argumento ontológico, el rigor que le faltaba. Para que esta prueba tal como se encuentra en Leibnitz fuera concluyente, sería necesario establecer *a priori*: 1º, que *Dios es posible*, y 2º, que, *si es posible, existe*. Ahora bien, sea lo que fuere aquello que se piense de la segunda de estas proposiciones (legitimidad del tránsito de la *posibilidad lógica* [pensable] *a la posibilidad real intrínseca*, en verdad del principio del valor objetivo de la inteligencia, y del tránsito de esta *posibilidad real a la existencia actual*), la primera proposición leibnitziana no es de suyo evidente *en cuanto a nosotros* ni demostrable *a priori*. Leibnitz, como Descartes, sólo puede demostrar una cosa: que no vemos imposibilidad en que Dios exista; la posibilidad positiva escapa a nuestra inteligencia, y escapará mientras no conozcamos directamente la esencia de Dios. Debemos repetir aquí las frases de S. Tomás contra S. Anselmo, y decir: *quia nos non scimus de Deo quid est, non possumus scire an sit capax existendi*. Además, ciertas perfecciones absolutas exigidas por la idea del ser más perfecto que se pueda concebir parecen difícilmente conciliables entre sí: tales son la inmutabilidad y la libertad. Spencer desarrolló extensamente esta objeción, por otra parte ya clásica entre los teólogos. Veremos que no podría debilitar la prueba *a posteriori*. Leibnitz pretende establecer que lo Infinito es posible, porque la idea de lo infinito no contiene ninguna negación, y por ello no puede encerrar contradicción. Se le ha respondido: la idea del movimiento

infinitamente rápido no encierra ninguna negación, y sin embargo repugna [1].

No podemos afirmar *a priori* la posibilidad de Dios. Sólo sabremos que nuestros conceptos de ser, de bondad, de inteligencia, de libertad, provenientes de las cosas finitas, pueden aplicarse analógiçamente a una realidad de orden diferente y que si se requiere una realidad de un orden diferente como *causa* de los seres finitos que nos han suministrado estos conceptos, la causa debe tener necesariamente alguna semejanza por lo menos analógica con sus efectos. (S. Tomás, *Summa Theol.*, Ia, quaest. 4, art. 3; quaest. 88, art. 3.) Cf. *infra*, n. 29.

El P. Lepidi (*Revue de Philosophie*, 1º de dic. de 1909), acaba de presentar el argumento ontológico bajo una nueva forma que lamentamos no poder exponer aquí. Por diestra y profunda que sea esta nueva forma, no puede responder, a nuestro juicio, a las objeciones hechas a Leibnitz, si no es transformando el argumento ontológico hasta el punto de reducirlo a la prueba por la contingencia. Esta última prueba, según veremos (n. 20 y 38 d.), para un metafísico avezado, se puede compendiar por decirlo así en una intuición: la inteligencia que comprendería todo el sentido y todo el contenido del principio de identidad, ley suprema del pensamiento y de lo real inmediatamente incluído en la idea de ser, vería *quasi a simultaneo* que la realidad fundamental, lo Absoluto, no es este universo compuesto y cambiante, sino una realidad en todo y por todo idéntica a sí misma, *Ipsum esse subsistens*, y por ende esencialmente distinta de todo lo que es compuesto y móvil.

9º La demostración será una demostración "a posteriori". *Condición de rigor: debe ascender desde el efecto propio a la causa propia (causa necesaria e inmediatamente requerida).* No podemos, pues, demostrar *a priori* que la esencia de Dios es posible, ni *a fortiori* que la misma existe; pero hay otra especie de demostración llamada *a posteriori*. Estas dos demostraciones, al igual de todo razonamiento, proceden de lo más conocido a lo menos conocido; pero en la demostración *a priori* lo más conocido es al mismo tiempo la razón de ser de aquello que nos hace conocer. Demostrar *a priori* es aducir la razón necesaria por la cual *(propter quid)* el predicado de la conclusión le conviene al sujeto y no puede menos que con-

---

1 *Revue Thomiste*, julio de 1904. *Note sur la preuve de Dieu par les degrés des êtres*. R. Garrigou-Lagrange.

venirle. Esta demostración supone que se conoce la esencia misma del sujeto, que es la razón de ser de la propiedad demostrada. Así se demuestra *a priori* que el hombre es libre, porque es racional y conoce no sólo un determinado bien, sino el bien.

La demostración *a posteriori*, como la precedente, es un silogismo que genera una conclusión necesaria; pero en ella lo más conocido no es la razón de ser de aquello que nos hace conocer, antes bien depende de ello en el orden de la realidad, y es primero sólo en el orden de nuestro conocimiento. El conocimiento del efecto nos conduce necesariamente al de la existencia de la causa. Esta demostración *a posteriori* no nos hace conocer por qué *(propter quid)* el predicado de la conclusión le pertenece necesariamente al sujeto; solamente establece que *(quia)* el predicado le conviene al sujeto, que la causa existe. No hace conocer la razón de ser de *la cosa afirmada* por la conclusión, sino solamente la razón de ser de *la afirmación de la cosa.* Sin conocer el ser de Dios tal como es en sí mismo, tal como exigiría el argumento ontológico, podremos, pues, conocer que Dios existe. "*Esse* dupliciter dicitur: uno modo significat actum essendi; alio modo significat compositionem propositionis, quam anima adinvenit coniungens praedicatum subiecto. Primo igitur modo accipiendo *esse* non possumus scire esse Dei, sicut nec eius essentiam, sed solum secundo modo. Scimus enim quod haec propositio, quam formamus de Deo, cum dicimus: Deus est, vera est, et hoc scimus ex eius effectibus." (S. Tomás, *Summa Theol.,* Ia, quaest. 3, art. 4, ad 2um.) Esta demostración *a posteriori,* estableciendo *que* Dios existe, no por ello dejará de ser superior de suyo a una demostración empírica; tal como lo hemos indicado antes, deberá demostrar, efectivamente, *por qué* el mundo tiene necesidad de una causa que corresponda a la definición nominal de Dios y no a otra (Cf. *supra,* n. 7).

No siempre se ha hecho notar suficientemente que esta demostración *a posteriori,* o por el efecto, no es rigurosamente metafísica si no se remonta desde el *efecto propio* a la *causa propia,* es decir a la causa de la que el efecto depende necesaria e inmediatamente. "Ex quolibet effectu, dice S. Tomás (Ia, quaest. 2, art. 2), potest demostrari propriam causam eius esse, quia cum effectus dependeat a causa, posito effectu necesse est causam praexistere. - Omnis effectus dependet a sua causa, secundum quod est causa eius." (Ia, quaest. 104, art. 1.)

Causa propia en metafísica es aquella que los escolásticos después de Aristóteles llaman *causa per se primo* (Cf. Aristóteles, *II Phys.,* cap. III; V *Metaph.,* cap. II. – S. Tomás, *Summa Theol.,* Ia, quaest.

45, art. 5, *comm.* de Caietan.; quaest. 104, art. 1. — Juan de S. Tomás, *in* Iam, quaest. 44, *de Creatione*, disp. XVIII, art. 1 y art. 4).

Estos artículos de S. Tomás, del tratado de la creación y del gobierno divino (conservación en la existencia y moción divina), son el verdadero e indispensable comentario de las pruebas de la existencia de Dios aducidas en la Ia, quaest. 2, art. 2. La especulación teológica sigue efectivamente un orden inverso al de la especulación filosófica; parte de Dios para llegar a las criaturas, y trata los grandes problemas metafísicos de las relaciones entre Dios y el universo, no a propósito de la existencia de Dios, sino a propósito de la creación, de la conservación y de la moción divina.

¿Por qué dice S. Tomás: "Ex quolibet effectu potest demonstrari propriam causam eius esse", por un efecto cualquiera se puede demostrar que su *causa propia* existe? Es porque si se trata de cualquier otra causa que no sea ésta, la demostración no es rigurosa. Por ejemplo, es falso decir: este hombre existe, luego su padre existe también; y sin embargo, el padre es en cierto modo la causa de la existencia del hijo, que generalmente le sobrevive. Del mismo modo, todo fenómeno B supone un fenómeno antecedente A, pero generalmente este A ya ha desaparecido mientras el primero B dura todavía. Por ello los agnósticos se rehusarían a admitir el principio de S. Tomás que acabamos de enunciar, y dirían: por un efecto cualquiera se puede demostrar, no que su causa existe, sino que existió; por ejemplo: este movimiento local supone tal forma de energía calorífica, que ha desaparecido, y éste supone otro fenómeno antecedente, y así ininterrumpidamente hasta lo infinito en el pasado.

S. Tomás respondería: en el principio enunciado se trata de la *causa propia* que es necesaria e inmediatamente requerida por su efecto. Ahora bien, si los efectos más particulares y momentáneos tienen por causa propia *causas particulares* y *transitorias*, los efectos universales y permanentes tienen por causa propia una *causa universal, permanente* y por consiguiente *superior*.

Por ejemplo, *este* animal es causa propia de la generación de este otro animal, pero no basta para explicar la existencia de la *vida animal* en la superficie del globo; por ello es necesario recurrir a los grandes agentes naturales; entre ellos hallamos que es el sol la fuente permanente del calor necesario para la generación de las plantas, de los animales y para la conservación de la vida. Del mismo modo, *este* motor particular, que él mismo ha sido movido, explica bien la aparición de este movimiento, pero no explica el *movimiento en sí* y si éste (donde quiera que él se encuentre realizado) no tiene en sí su razón de ser, exige una causa uni-

versal, siempre actual y *superior*, una fuente de energía, que no tenga necesidad de ser activada o conservada, sino que produzca y conserve el movimiento del universo.

Todo esto se funda en el profundísimo análisis aristotélico de la noción de *causa propia*, que nosotros no podemos referir sino en nota, pero que es necesario para la plena inteligencia de la demostrabilidad de la existencia de Dios [2].

En último análisis, el principio invocado, "el efecto propio demuestra la existencia de la causa propia", se resuelve en el principio de causalidad formulado metafísicamente en función del ser: "lo que existe, pero no existe por sí, existe por algo que existe por sí". Una existencia contingente no puede tener su causa suficiente en otra existencia contingente tan necesitada o insuficiente como ella, sino que ambas requieren por la misma razón una existencia necesaria de orden superior.

A la causalidad permanente de lo superior sobre lo inferior le llaman los escolásticos *causalidad equívoca* o no unívoca, porque produce un efecto que no es de la misma especie que la causa. Así el calor es causa propia, no sólo productora sino también *conservadora* de la dilatación de los cuerpos, de la fusión de los sólidos, de la vaporización de los líquidos; la electricidad tiene también sus efectos propios, que son como sus propiedades *ad extra*.

Esta causalidad de lo superior sobre lo inferior es particularmente manifiesta, esto se cae de su peso, cuando en la jerarquía de los seres se considera la influencia de un orden sobre otro no tan elevado, por ejemplo, la influencia del ser viviente sobre los alimentos minerales que transforma en substancias orgánicas; en el animal la influencia de la sensación y del deseo sobre el movimiento provocado por ese deseo; en el hombre la influencia de la inteligencia sobre todas las actividades que dirige, y la de la voluntad sobre las otras facultades que ella mueve; en las ciencias la influencia de los principios sobre las conclusiones. En todos estos casos, la causa superior es no sólo *productora* sino también *conservadora* de su efecto: la evidencia de los principios no sólo engendra sino que conserva en nosotros la evidencia de las conclusiones; si la primera desaparece, también se desvanece la segunda, como se esfuma la luz del día cuando el sol se pone. Del mismo modo también el atractivo del bien conocido suscita y conserva el deseo, sobre todo el atractivo del bien que nosotros nos proponemos como fin

---

[2] Cf. al final de esta obra el Apéndice I: *Nota sobre la noción de causa propia y la síntesis de las pruebas de la existencia de Dios.*

último; si éste cesa, nuestro mismo deseo y nuestra actividad mueren; si él perdura, puede conservar durante años el trabajo cotidiano.

Por el contrario, una serie en el tiempo de *causas unívocas* o específicamente semejantes, como la sucesión temporal de las vidas humanas o de movimientos físicos remontándose en el pasado, no es en el fondo nada más que una serie de efectos de una causa superior; si el movimiento como tal, donde quiera que se realice, no tiene en sí su razón de ser, exige un primer motor que no tenga de suyo que ser activado.

Tal es el sentido profundo del principio: los efectos universales y permanentes tienen por *causa propia* una causa universal, permanente, y en consecuencia superior. Tal causa merece el nombre de primer principio o de fundamento supremo. Así es como se habla de la verdad fundamental de la filosofía, de los principios fundamentales de las ciencias, del fundamento de la moral. Si hay una causa primera, no puede ser evidentemente causa más que en este sentido profundo. El empirismo, que no ve más que causas unívocas, materiales o accidentales, que niega el valor superior de los principios racionales, que suprime todos los fundamentos (fundamento de la inducción, fundamento del silogismo, fundamento de la moral, fundamento de la sociedad), deberá verse obligado a negar o por lo menos a no afirmar la existencia de Dios. Para el empirista, que es necesariamente nominalista, lo mismo que para el simple gramático, no habrá gran diferencia entre esta proposición: "Dios existe", y esta otra: "Pedro existe", y lo mismo que el mundo puede pasar sin Pedro, también podrá pasar sin Dios.

¿Vamos a caer en el otro extremo, a volver a las Ideas de Platón, a los tipos supremos, a las Madres (Timeo), que el misticismo naturalista de Goethe resucita en el segundo Fausto? ¿Admitiremos al "Hombre en sí"? De ningún modo. Todo lo que en su definición encierra elementos materiales (como el hombre), no puede existir en estado puro separado de la materia, que individualiza. (Véase infra n. 39.) Pero no sucede así con el ser, la verdad, la bondad, la inteligencia, la voluntad; en su idea o noción formal no hay nada de material, y ni siquiera nada de imperfecto; también nos veremos llevados a admitir como *causa propia* del ser en cuanto ser de todas las realidades contingentes, al Ser subsistente por sí, y por la misma razón, Verdad suprema, fundamento de toda verdad, primera Inteligencia, que concibe los tipos eternos de las cosas, soberana Bondad y Amor supremo, fuente eminente de todo deseo de bien.

Esta noción de causa propia de efectos universales se concretará y devendrá por ende más clara en la exposición de la prueba general de la existencia de Dios por la contingencia de las realidades de las que tenemos constancia: lo más no sale de lo menos, ni lo superior de lo inferior. (Cf. n. 35.)

10º No se deberá, pues, remontar al pasado la serie de causas accidentalmente subordinadas, sino al presente la serie de causas esencialmente subordinadas. Estas ligeras reflexiones nos muestran que las pruebas de la existencia de Dios, si deben hacerse por regresión desde el efecto hasta su *causa necesariamente requerida,* no deben perderse en la serie de causas accidentales. Es el error frecuente de aquellos que se remontan del pollo al huevo, y del huevo a otro pollo, y así ininterrumpidamente en el pasado. En esta serie, dice S. Tomás, no se ve razón ninguna para detenernos, "per accidens in infinitum procedere in causis agentibus non reputatur impossibile" (Ia quaest. 46, art. 2, ad 7um). Solamente, continúa diciendo el Santo Doctor, en el orden de causas necesaria y actualmente subordinadas es absolutamente necesario detenerse: si un reloj estuviese compuesto de un número infinito de ruedas, y cada una dependiese de otra rueda superior, ninguna rueda se podría mover, no habría en realidad ningún principio de movimiento. Mas poco importa que este reloj haya sido puesto en marcha cien veces, mil veces, innumerables veces: aquel que lo ha puesto en marcha sólo es causa *per accidens* de su movimiento. Del mismo modo, para emplear el ejemplo de S. Tomás, del ruido del yunque nos remontamos hasta el movimiento del martillo, y desde éste al movimiento de la mano del herrero, y en último término a un primer principio de este movimiento local; pero poco importa que el herrero cambie continuamente de martillo: "artifex agit multis martellis *per accidens,* quia unus post unum frangitur. *Accidit* ergo huic martello, quod agat post actionem alterius martelli. Et similiter *accidit* huic homini, inquantum generat, quod sit generatus ab alio; generat enim inquantum homo, et non inquantum est filius alterius hominis... Unde non est impossibile quod homo generetur ab homine in infinitum" (Ia, quaest. 46, art. 2, ad 7um). Si el herrero que golpea sobre el yunque cambia de martillo a cada golpe, la acción causal de cada martillo no es presentemente requerida para que el martillo siguiente actúe a su vez. Del mismo modo la acción causal del padre, del abuelo, del bisabuelo, etc., no se requiere presentemente para

que el hijo engendre a su vez. Tampoco se ve imposibilidad metafísica en que la tierra haya estado girando siempre; en tal caso no habría habido una primera rotación: "Quaelibet circulatio praecedentium transiri potuit, quia finita fuit; in omnibus autem simul, si mundus semper fuisset, *non esset accipere primam*, et ita nec transitum qui semper exigit duo extrema" (*C. Gentes*, lib. II, cap. XXXVIII).

Habría una serie infinita de fenómenos actualmente o en acto terminada, cosa que no repugna, porque tal serie sería infinita solamente por una parte, *a parte ante*, y terminada por la otra parte, *a parte post*.

Aristóteles, que admitía la eternidad del mundo y del movimiento, veía en ello una necesidad más para admitir un motor eterno e infinito, único capaz de producir un movimiento perpetuo (*Metaph.*, lib. XII, cap. VI; *Phys.*, lib. VIII, cap. último). S. Tomás sostiene que solamente por la revelación podemos tener la certeza de que el mundo no ha sido creado *ab aeterno*. En efecto, esto depende únicamente de la libertad divina [3]. (Ia, quaest. 46, art. 2.)

No es la consideración de la *causalidad* la que nos obligaría a detenernos en un instante del pasado en la serie de causas accidentalmente subordinadas, no podría ser más que la imposibilidad de una multitud *actualmente* infinita. Pero, como lo hace notar S. Tomás (Ia, quaest. 7, art. 3, ad 4um; quaest. 46, art. 2, ad 6um y ad 7um), sólo hay multitud actualmente infinita si todas sus unidades están dadas simultáneamente, lo que no tiene lugar en el caso de una regresión al infinito en el pasado, puesto que las causas pasadas ya no existen. En otras palabras, si bien es evidente que un número infinito repugna, es muy difícil establecer la repugnancia de una multitud actualmente infinita e *innumerable*. S. Tomás escribía hacia 1264, al final del opúsculo 27º *De aeternitate mundi*: "Adhuc non est demonstratum quod Deus non possit facere ut sint infinita in actu." El *Quodlibet* 12, quaest. 2, redactado hacia el final de su vida, precisa como sigue lo dicho en Ia, quaest. 7, art. 4: "Facere aliquid infinitum in actu vel infinita esse simul in actu, non repugnat potentiae Dei absolutae, quia non implicat contradictionem; sed si consideretur modus quo Deus agit, non est possibile. Deus enim agit per intellectum et per verbum, quod est

---

[3] Decir que no hay razón suficiente para que la libertad divina cree en un determinado instante más bien que en otro, es poner en duda la misma existencia de la libertad. (Véase infra, la segunda parte de esta misma obra, cap. IV.)

formativum omnium, unde oportet quod omnia quae agit sint formata (id est determinata)."

En fin, en su *Comentario sobre la Física de Aristóteles,* lib. III, lec. 8, dice expresamente S. Tomás acerca de las pruebas aristotélicas sobre la imposibilidad de una multitud actualmente infinita, pruebas que él mismo reproduce en la Ia, quaest. 7, art. 4: "Attendendum est autem quod istae rationes sunt *probabiles,* procedentes ex iis quae communiter dicuntur: *non enim ex necessitate concludunt:* quia... qui diceret aliquam multitudinem esse infinitam, non diceret eam esse *numerum,* vel numerum habere: *addit enim numerus super multitudinem rationem mensurationis.* Est enim numerus multitudo mensurata per unum, ut dicitur in *X Metaph.,* et propter hoc numerus ponitur species quantitatis discretae, non autem multitudo, sed est de transcendentibus."

Entre los que admiten que la multitud en acto infinita no repugna hay que contar a Escoto, a los nominalistas, Vázquez, Descartes, Espinoza, Leibnitz. Los jesuítas de Coimbra y el cardenal Toledo (*in Iam,* quaest. 7) sostienen como probable que el infinito actual no repugna. Milhaud ha refutado recientemente la tesis finitista de Renouvier (*Essai sur les conditions de la certitude logique,* pág. 177). Hoy los matemáticos al corriente de la teoría de los conjuntos transfinitos están cada vez menos dispuestos a aceptar como valedero ni uno solo de los argumentos por los cuales se prueba que la multitud infinita en acto es contradictoria.

Importa, pues, recordar que ninguna de las pruebas clásicas de la existencia de Dios depende de esta cuestión controvertida. El motivo por el cual no podemos remontarnos hasta el infinito es que hace falta una razón suficiente, una causa. Aun cuando se pudiese remontar al infinito en el pasado la serie de causas accidentales, por ejemplo la de la transformación de la energía, la de los seres vivientes, las de las generaciones humanas; el movimiento, la vida, el alma humana continuaría exigiendo ser explicadas. Las causas accidentales no se bastan a sí mismas, son tan insuficientes las unas como las otras. Prolongar su serie no es cambiar su naturaleza. Como dice Aristóteles, si el mundo es eterno, es eternamente insuficiente e incompleto; eternamente tiene necesidad de una razón suficiente que lo haga real e inteligible (*Met.,* lib. XII, cap. VI). (Cf. Sertillanges, *Les preuves de l'existence de Dieu et l'éternité du monde,* cuatro artículos en la *Revue Thomiste,* 1897 y 1898.)

Esta advertencia nos evitará discutir extensamente la primera antinomia kantiana relativa a la eternidad del mundo.

11º En la serie de causas esencialmente subordinadas, será necesario detenerse en algo que es requerido como causa propia, sin afirmar nada más. Causa propia es la que se requiere necesariamente (*per se*) e inmediatamente (*primo*). Hay efectivamente causas necesarias no inmediatas (*per se non primo*). Para nosotros es desde luego más fácil comprenderlo en el orden de las *razones* que en el orden de las *causas* propiamente dichas. Dice Aristóteles que la esencia del triángulo contiene la razón necesaria, pero no inmediata, de las propiedades del triángulo escaleno. En efecto, tales propiedades suponen necesariamente que el escaleno es triángulo, pero no se pueden deducir inmediatamente del género triángulo; de lo contrario convendrían a todas las especies de triángulo y no al escaleno *per se primo, καθ' αὑτὸ καὶ ᾗ αὐτό* (*I. Post. Anal., Comentario* de S. Tomás, lec. 11.) Lo mismo resulta para lo que se refiere a la causalidad metafísica: el efecto *propio* de una causa es como una de sus *propiedades ad extra,* individualizada o subjetivada *(subjectée)* en otro ser. La relación del efecto propio a la causa propia corresponde a la relación de la propiedad a la esencia de la que depende necesaria e inmediatamente. Esta causa propia es aquella de la que habla Aristóteles en *I Post. Anal.* (*Comentario* de S. Tomás, lec. 10: *quartus modus dicendi per se*; la necesidad inmediata en el orden de la causalidad.) Como ejemplo da el siguiente: "el asesinato causa la muerte"; y en otros pasajes: "el médico medicina", "el cantor canta". Por el contrario, decir: "el hombre canta", es aducir un ejemplo de causa no inmediata. Decir: "el médico canta", es dar un ejemplo de causa accidental, porque sólo accidentalmente es médico el que canta.

Fácil es dar otros ejemplos más precisos de causa propia: el fuego calienta, repite muchas veces S. Tomás, la luz alumbra, el color es el principio propio determinante (objeto formal) de la vista, el sonido el del oído, el ser el de la inteligencia, el bien el de la voluntad. En efecto, nada es visible sino por el color, nada perceptible al oído sino por el sonido, nada inteligible sino por relación al ser, nada deseable sino bajo la razón de bien. Así diremos: el *Ens realissimum realiza,* como el fuego calienta, como la luz ilumina, en el sentido de que el Ser por sí es causa propia, no de tal modalidad del ser, sino del ser en cuanto ser en todos los seres (Ia, quaest. 45, art. 5). Así la Inteligencia primera es causa propia de nuestras inteligencias y de lo que hay de inteligibilidad en las cosas. El soberano Bien es causa de todo bien, de toda atracción

hacia el bien, de toda obligación fundada sobre el bien. (Cf. *infra*, n. 39, d. y e.)

Muchos autores cuando exponen la prueba de la existencia de Dios, se remontan a una causa no inmediata; su demostración no concluye rigurosamente. ¿Se trata, por ejemplo, de explicar la existencia del orden en el mundo? No es todavía necesario afirmar la existencia de un ser soberanamente perfecto, sino solamente la existencia de una primera inteligencia ordenadora o causa propia de este orden. ¿Se trata de explicar la existencia de un movimiento local? No es necesario llegar en seguida al Acto puro, basta un motor que no sea movido localmente, como sería un alma del mundo (Cf. Cayetano, *in Iam*, quaest. 2, art. 2); si esta alma, para mover, ella misma es movida por un movimiento espiritual, será necesario, para explicar este movimiento de otro orden (o el movimiento como movimiento, y ya no como local), un primer motor superior que no tenga necesidad de ser reducido a acto; pero no se probará así *inmediatamente* la existencia de un ser infinitamente perfecto. ¿Se trata de explicar la existencia de un ser contingente? Será preciso remontarse hasta un ser necesario; pero no inmediatamente hasta un Dios personal, inteligente y libre.

Las cinco pruebas clásicas expuestas por S. Tomás (Ia, quaest. 2, art. 3) remontan *per se primo*, necesaria e inmediatamente, a cinco predicados divinos: *ergo datur primum movens immobile, — primum efficiens, — necessarium, non ex alio, — maxime ens, — primum gubernans intelligendo.* Resta luego demostrar que estos cinco predicados no pueden tener por sujeto un cuerpo (quaest. 3, art. 1), ni siquiera un ser compuesto de esencia y existencia, como es un espíritu finito, sino que sólo pueden pertenecer al que es el *Ser en sí, Ipsum esse subsistens* (quaest. 3, art. 5). Las pruebas de la existencia de Dios sólo terminan con este artículo 4 de la cuestión 3, que es la clave de la bóveda de todo el tratado de *Deo uno* y del de la *Creación*. Del hecho de que Dios sea el *Ser en sí subsistente* se deducirán todos los atributos divinos: simplicidad absoluta, perfección y bondad infinitas, inmutabilidad, eternidad, unicidad, omnisciencia, absoluta libertad respecto de lo creado, omnipotencia, providencia universal, beatitud infinita. También se deducirán de ahí las verdaderas relaciones de Dios con el mundo: esencialmente simple, inmutable e imperfectible o no susceptible de perfección, Dios aparecerá como necesariamente distinto del mundo que es sncialmente compuesto, cambiante e imperfecto.

Tal es la *causalidad metafísica* (causalidad necesaria e inmediatamente requerida), la única sobre la cual pueden descansar

las pruebas *a posteriori* de la existencia de Dios: "*ex quolibet effectu potest demonstrari propriam causam eius esse*". El fundamento de todas estas pruebas es, pues, el principio de causalidad, que se formula metafísicamente en función del ser: "lo que existe, y no existe por sí, existe necesariamente por un ser que existe por sí", "*quod est non per se est ab alio quod est per se*".

SECCIÓN II

Objeciones contra la demostrabilidad de la existencia de Dios. El agnosticismo empírico y el agnosticismo idealista.

Antes de establecer la necesidad del principio de causalidad por medio de una demostración por el absurdo, así como también su doble valor, el ontológico y el transcendente, nos parece preferible exponer las objeciones que sobre este punto nos opone el agnosticismo bajo su doble forma: la empirista y la idealista. La necesidad del principio de causalidad y su valor ontológico y transcendente es impugnada por los empiristas; los idealistas subjetivistas sólo le reconocen una necesidad subjetiva.

12º Objeción de los empiristas contra la necesidad y el valor ontológico y transcendente del principio de causalidad. Tanto esta objeción como el agnosticismo que de ella resulta derivan del nominalismo sensualista. La objeción empirista o sensualista apenas ha sufrido variantes desde Hume; los positivistas ingleses Stuart Mill y H. Spencer, y en nuestros días William James, se contentan con reproducirla. Los positivistas franceses Aug. Comte, Littré y sus actuales discípulos no hacen más que acentuar sus orígenes materialistas y sus consecuencias antirreligiosas. Los neopositivistas contemporáneos son respecto a Hume y a Stuart Mill lo que los escolásticos posteriores al siglo XIII son respecto a S. Tomás. Nos detendremos principalmente en los maestros, en particular en Stuart Mill, cuya lógica nominalista nos va a permitir apreciar el verdadero sentido y el alcance de la objeción.

Los empiristas niegan: 1º que el principio de causalidad sea una verdad necesaria; y 2º que nos permita salir del orden de los fenómenos para elevarnos hasta una causa primera.

Reproduciendo las enseñanzas de los epicúreos, del escéptico

Sexto Empírico, de Ockam [1], de Hobbes, de Berkeley, Hume niega en realidad la inteligencia, la razón, *facultad del ser*, o lo que viene a ser lo mismo, la reduce a los sentidos, *facultades de los fenómenos*. La idea, según él, no expresa nada que sea más profundo que lo que nos muestran los sentidos y la imaginación, es solamente una *imagen acompañada de un nombre común*. Ahí está la esencia del nominalismo empírico. "Todas las ideas generales, dice Hume, son en realidad ideas particulares referidas a un término general, que recuerda ocasionalmente otras ideas particulares que en ciertos puntos se asemejan a la idea presente en el espíritu." (*Inquiry concerning human understanding – Investigación sobre el entendimiento humano*, sec. XII, 2ª parte, nota). El término general, gracias al hábito, tiene por efecto hacer pasar el espíritu fácilmente de imagen a imagen, lo que permite desatender los rasgos individuales de alguna de las imágenes. Según este principio sensualista, *la idea de causa*, si los sentidos sólo perciben sucesiones de fenómenos, se va a reducir a la *imagen común* de sucesión fenomenal, acompañada del nombre común de causa; todo lo restante será considerado *entidad verbal*. Hume hace notar, en efecto, que los sentidos externos sólo nos muestran unos fenómenos *seguidos* de otros fenómenos, y no *causas* de otros fenómenos: "Una bola golpea a otra, ésta se mueve; los sentidos no nos enseñan nada más... Un solo caso, una sola experiencia en que hemos observado la sucesión de dos hechos, no basta para autorizarnos a establecer una regla general y a predecir lo que sucederá en casos similares; sería indudablemente una temeridad incalificable juzgar todo el curso de la naturaleza según una simple experiencia, por exacta y cierta

---

[1] Véase en *Denzinger* n. 553-570 la condenación de los errores de Nicolás d'Autrecourt, discípulo de Ockam. Entre otros errores condenados está el de la negación del valor ontológico del principio de causalidad: "Quod non potest evidenter evidentia praedicta ex una re inferri vel concludi alia res." Está igualmente condenada la proposición referente a la fórmula puramente hipotética del principio de contradicción o de identidad: "Quod hoc est primum principium et non aliud: si aliquid est, aliquid est." Denzinger, n. 570. Finalmente, Nicolás d'Autrecourt sostenía, a propósito del mundo exterior, una tesis que mereció la misma censura: "Quod de substantia materiali alia ab anima nostra non habemus certitudinem evidentiae." Denzinger, n. 557. No admitía en resumidas cuentas más que la evidencia y la certeza lógicas y sostenía "quod certitudo evidentiae non habet gradus", lo que fué también condenado. Denzinger, n. 556. Por lo que se refiere a la realidad de la causalidad creada, su doctrina se resumía en la siguiente proposición: "Nescimus evidenter quod alia a Deo possint esse causa alicuis effectus – quod aliqua causa causet efficienter, quae non sit Deus." Denzinger, n. 559, de donde deducía: "quod istae consequentiae non sunt evidentes; actus intelligendi est: ergo intellectus est. Actus volendi est, igitur voluntas est". Denzinger, n. 566. Por donde se ve que el nominalismo de la Edad Media iba a desembocar en el escepticismo.

que ella fuese. Pero cuando en todos los casos hemos observado que dos fenómenos *se siguen* y se asocian, ya no tenemos ninguna clase de escrúpulo en predecir el uno al aparecer el otro. A uno le llamamos *causa* y al otro *efecto*. Suponemos que entre ellos existe cierta relación; le atribuimos al primero un poder que le permite reproducir infaliblemente el otro... ¿Qué es, pues, lo que ha hecho nacer esta nueva idea de *relación*? Tan sólo el *sentimiento* que tenemos de la conexión de estos hechos en nuestra imaginación, y de la tendencia que nos impulsa a prever la existencia del uno después de la aparición del otro." (1º *Ensayo sobre el entendimiento humano*). Pero ¿de dónde viene la idea de esta *fuerza*, de este *poder* atribuído a la causa para *producir* el efecto? Hume lo explica por una asociación que se establece entre las cosas inanimadas y el sentimiento de resistencia o el sentimiento de esfuerzo que experimentamos cuando nuestro cuerpo da origen o por el contrario se opone al movimiento. "Un ser viviente no puede poner en movimiento los cuerpos exteriores sin experimentar el sentimiento de un *nisus*, de un esfuerzo; del mismo modo todo animal recibe una impresión o un sentimiento de choque de todo objeto exterior que se mueve. Estas sensaciones, que son exclusivamente animales y de las cuales no podemos *a priori* sacar ninguna inferencia, estamos, sin embargo, dispuestos a trasladarlas a los objetos inanimados y a suponer que estos objetos experimentan también sentimientos análogos cuando comunican o reciben el movimiento." (*Ibidem*). Esta suposición de que la relación de causa a efecto contiene algo más que una *sucesión invariable*, ¿es por ventura fundada? De ningún modo, responde Hume, porque ni siquiera en el solo dominio de la experiencia interna disponemos del más mínimo medio de saber si el esfuerzo voluntario que experimentamos es en realidad lo que *produce* el movimiento corporal que le sigue; tampoco este movimiento corporal querido es la consecuencia inmediata de la volición; está separado de la misma por una larga cadena de causas que nosotros no hemos conocido ni querido (movimientos de ciertos músculos, de ciertos nervios y de espíritus animales).

Según Hume, la causalidad se reduce, pues, a la sucesión de dos fenómenos, y nosotros nos sentimos inclinados a creer que esta sucesión es invariable; pero esto no es más que el resultado de un hábito; hasta ahora los hechos contingentes han estado precedidos por otros hechos, pero nada nos garantiza que debe ser siempre así. Además, aun suponiendo que la causalidad se aplica y se aplicará siempre a los fenómenos del universo, ¿qué derecho tendríamos para elevarnos en virtud de la misma hasta una causa primera

situada fuera del mundo fenomenal? El mismo punto de partida sensualista conduce a Hume y a Berkeley a negar la materia; no hay más que sensaciones, fenómenos sin substancia; y lo mismo se diga de nuestro espíritu. Por una extraña contradicción valora y aprecia Hume, al final de su *Historia natural de la Religión*, la prueba de la existencia de Dios sacada del orden de la naturaleza. "La organización de la naturaleza en su totalidad nos habla de un Autor inteligente; y no hay ningún pensador filósofo que pueda, después de madura reflexión, suspender por un instante su juicio ante los primeros principios del deísmo y de la religión natural." (Sobre esta contradicción de Hume, véase *Hume, su vida y su filosofía*, por Th. Huxley, en la traduc. francesa, Alcan, pág. 207).

Stuart Mill admite y desarrolla la misma doctrina. El mismo punto de partida: los conceptos no son nada más que imágenes concretas acompañadas de un nombre común (*Filosofía de Hamilton*, págs. 371-380; *Lógica*, tom. I, pág. 121). De ahí se deduce la teoría de la causalidad; Stuart Mill previene (*Lógica*, lib. III, cap. V, § 2) que no se propone "hablar de una causa que no sea al mismo tiempo un fenómeno. Yo no me ocupo, dice, de la causa primera u ontológica de ninguna cosa, sea la que fuera. Adoptando una distinción familiar a la escuela escocesa y particularmente a Reid, no me ocuparé de las causas *eficientes*, sino de las causas *físicas*... Qué son las causas (eficientes) y aun si tales causas existen, es una cuestión sobre la cual no me he de pronunciar... La única noción de causalidad de la que tiene necesidad la teoría de la inducción, es la que puede ser adquirida por la experiencia. La ley de causalidad, que es el pilar de la ciencia inductiva, no es más que esta ley familiar, hallada por observación, de la invariabilidad de *sucesión* entre un hecho natural y cualquier otro hecho que lo ha precedido, independientemente de cualquier consideración relativa al modo íntimo de *producción* de los fenómenos". Desde este punto de vista completamente empírico "la causa de un fenómeno es otro fenómeno antecedente invariable"; mejor dicho, "la causa de un fenómeno es el conjunto de sus condiciones, porque no hay derecho, filosóficamente hablando, de dar el nombre de causa a uno de los antecedentes con exclusión de los demás". Por último, es necesario que la sucesión no sólo sea invariable como la del día y la noche, sino que sea también *incondicional*. Por este camino llegó Stuart Mill a esta conclusión: la distinción entre agente y paciente es ilusoria. Ésta será la principal objeción de los modernistas contra las pruebas tradicionales de la existencia de Dios: "La distinción entre motor y móvil, entre el movimiento y

su sujeto, la afirmación de la primacía del acto sobre la potencia parten de un mismo postulado del pensamiento común, el postulado de la fragmentación" [2]. Es digno de citarse el pasaje de Stuart Mill, en él se ve con toda claridad cómo el empirismo conduce fatalmente al nominalismo radical: todo lo que no es inmediatamente captado por los sentidos deviene *entidad verbal*. "En la mayor parte de los casos de causación, dice Stuart Mill, se hace comúnmente distinción entre una cosa que obra y otra que recibe la acción, entre un *agente* y un *paciente*. Estas cosas, y sobre ello el consenso es universal, son ambas condiciones del fenómeno; pero encontraríamos absurdo llamar causa a la segunda, estándole reservado este título a la primera. Esta distinción, sin embargo, se desvanece ante el examen, o más bien nos hallamos con que es puramente *verbal*; porque resulta de una simple forma de expresión, a saber, que el objeto que decimos ser *actuado* o puesto en acción y que se considera como el teatro donde se realiza el efecto, está ordinariamente incluído en la frase por la que se enuncia el efecto, de suerte que, si fuera indicado al mismo tiempo como una parte de la causa, resultaría, al parecer, la incongruencia de suponerle causándose a sí mismo... Aquellos que admiten una distinción radical entre el agente y el paciente, se figuran al agente como lo que *produce* un cierto estado o un cierto cambio en el estado de otro objeto que se llama paciente. Pero considerar los fenómenos como *estados* de los objetos es una especie de ficción lógica, cuyo empleo resulta a veces bueno entre otros modos de expresión, pero que jamás se deberá tomar por enunciación de una verdad científica." (*Lógica*, lib. III, cap. v, § 4).

En sus *Ensayos sobre la religión* (*El Teísmo*, 1ª parte: argumento de la causa primera... argumento sacado de los signos o indicios de un plan de la naturaleza, escrito en 1868 y 1870), Stuart Mill deduce las conclusiones de sus principios sensualistas y nominalistas. Comienza por reconocer que "nada hay en la experiencia científica que sea incompatible con la creencia de que las leyes y las sucesiones de los hechos sean en sí debidas a una volición divina" [3] (pág. 127). Pero ¿cuál es el valor del argumento de la causa primera? "La experiencia correctamente expresada sólo nos dice que todo cambio proviene de una causa, y que la causa de todo cambio es otro cambio anterior... Pero hay también en la

[2] LE ROY, *Comment se pose le problème de Dieu*, *Revue de Métaphysique et de Morale*, marzo de 1907.

[3] Véase la traducción francesa de esta obra de Stuart Mill, publicada en París, por Alcan.

naturaleza un elemento o elementos permanentes (materia y fuerza) y no sabemos si estos elementos tuvieron comienzo en su existencia. La experiencia no nos aporta ninguna prueba, ni siquiera una analogía que nos autorice a extender a lo que nos parece inmutable una generalización fundada sobre nuestra experiencia de los fenómenos variables... Todavía más, como todo cambio tiene su causa en otro cambio anterior, parece que nuestra experiencia, en vez de suministrarnos un argumento en favor de una causa primera, lo rechaza, y parece también que *la misma esencia de la causalidad, tal como existe en los límites de nuestro conocimiento, es incompatible con una causa primera."* (Pág. 133). Stuart Mill, en virtud de sus principios nominalistas, rechaza del mismo modo el argumento que por vía de causalidad se eleva desde la existencia de la conciencia y de la inteligencia humana hasta una inteligencia y una conciencia primera: "Si se admite que el solo hecho de la existencia del espíritu exige como su antecedente necesario la existencia de otro espíritu más grande y más poderoso, la dificultad no desaparece por haber retrocedido un paso más. El espíritu creador tiene, lo mismo que el espíritu creado, necesidad de otro espíritu que sea la fuente de su existencia." *(sic)* (Pág. 140). Para un nominalista consecuente, la noción de espíritu no es en realidad una *idea* susceptible de unirse o vincularse al *ser* y que nos permita identificar el espíritu por sí con el ser por sí, es solamente una *imagen común,* acompañada de un *nombre* que se refiere a los fenómenos y no al ser. El empirismo de Stuart Mill va más lejos todavía; así se deduce de esta última consecuencia absolutamente rigurosa: "¿Dónde está la prueba de que nada puede ser causa de un espíritu si no es otro espíritu? ¿Tenemos nosotros, fuera de la *experiencia,* algún otro medio de saber qué cosa produce otra, y qué causas son capaces de producir determinados efectos?... Fuera de la experiencia y en particular para lo que se llama razón, que versa sobre lo que es evidente por sí, parece que ninguna causa puede dar origen a productos de un orden más noble que el que ella misma ocupa. Pero esta conclusión está en desacuerdo con todo lo que nosotros sabemos de la naturaleza. ¿Cuánto más nobles y más precisos no son los vegetales y los animales superiores, por ejemplo, que el sol y los abonos a cuyas expensas y en virtud de cuyas propiedades ellos crecen? Todos los trabajos de la ciencia moderna tienden a hacernos admitir que la naturaleza tiene como regla general el hacer pasar por vía de desarrollo a los seres de orden inferior a un orden superior y substituir por elaboraciones mayores y organizaciones superiores a las inferiores." (Pág. 142).

Lo que equivale a decir: *lo más sale de lo menos, el ser de la nada,* la vida intelectual proviene de una fatalidad material y ciega, el pensamiento del hombre de genio y la caridad de los santos traen su origen de un poco de cieno.

Stuart Mill reconocía y consideraba bastante probable la prueba sacada de los signos o indicios de un plan de la naturaleza. En efecto, según él, es, como veremos después, un argumento inductivo que corresponde al método de las concordancias, "argumento de poco peso en muchos casos, pero también de fuerza considerable a veces, sobre todo cuando se trata de disposiciones delicadas y complicadas de la vida vegetal y animal" (pág. 162). Es decir que, según las leyes de la inducción y el estado actual de la ciencia, la causa más probable de la organización del ojo o del oído no es la "supervivencia de los más aptos", sino una inteligencia ordenadora.

Stuart Mill se ve así lógicamente llevado por los principios del empirismo a no admitir en calidad de convicciones probadas ni el teísmo ni el ateísmo. Y aun se dedica a demostrar que los atributos del Dios de los cristianos, en particular la omnipotencia y la sabiduría, no se pueden conciliar; evidentemente todos los argumentos parten también aquí del punto de vista empirista. Sin embargo, según él, nuestra imaginación nos hace entrever como posible la existencia de un Dios justo y bueno; de todos modos el pensador no hace nada fuera de razón, dejándose llevar por la esperanza de que este Dios exista, con tal de reconocer que si hay motivos para esperarlo, no hay pruebas para admitirlo. (Pág. 227...).

Todas estas conclusiones derivan de la tesis nominalista de Stuart Mill sobre la causalidad.

Esta misma tesis ha sido reasumida y un poco modificada por Spencer. Stuart Mill, que es idealista a la manera de Berkeley, no admite la existencia de un mundo exterior; según él, tanto el principio de causalidad, como los demás principios, está, pues, formado por la repetición de unos mismos fenómenos psíquicos en cada conciencia individual. H. Spencer que, por el contrario, admite la existencia de un mundo exterior, considera el principio de causalidad como producto del hábito que hemos adquirido de ver la sucesión constante de los mismos fenómenos. Además, invoca la ley de la herencia para explicar la tendencia que experimentamos, desde el primer momento de nuestra entrada en la vida, a ordenar nuestra conducta y nuestros razonamientos según este principio. Según él (*Psicología*, parte IV, cap. 7), "las sucesiones psicológicas habituales establecen una tendencia hereditaria hacia sucesiones simi-

lares que, si se dan las mismas condiciones, crece de generación en generación y nos explica lo que se llama las *formas del pensamiento*". El vasto edificio de nuestros juicios sería, así, el resultado de percepciones experimentales soldadas y acumuladas de siglo en siglo, como nuestros continentes se han formado por el agregado regular de zoonites casi imperceptibles. Entre la sensación del animal y los actos de inteligencia del sabio, no hay, según Spencer, más que una diferencia de grado. "Es indudable que entre los actos automáticos de los seres más inferiores y las acciones conscientes más altas de la especie humana se puede disponer toda una serie de acciones manifestadas por las diversas tribus del reino animal, de tal modo que sea imposible decir en un determinado momento de la serie: aquí comienza la inteligencia" [4]. Tal es sin duda el punto de partida de la objeción positivista contra la posibilidad de demostrar la existencia de Dios: la subversión de los fundamentos de la razón. (Cf. la solución, *infra*, ns. 15, 18, 25, 29...).

El agnosticismo de Spencer no es más que una consecuencia del nominalismo: "Es imposible, dice, esquivar la necesidad de decir algo de la hipótesis de la existencia por sí, pero ya sea que se la suponga del todo desnuda (teísmo), ya se la disimule bajo mil artificios (panteísmo y ateísmo), siempre es viciosa e impensable... Por una parte nos vemos obligados a hacer ciertas suposiciones, y por otra parte nos hallamos con que tales suposiciones no pueden ser representadas. Nos vemos obligados a concluir la existencia de una causa primera, infinita, absoluta o independiente; sin embargo los elementos del razonamiento, lo mismo que sus conclusiones, no son más que concepciones simbólicas de orden ilegítimo." *(Los primeros principios*, pág. 31). Es decir que nuestras ideas no son más que imágenes comunes acompañadas de un nombre (nominalismo), que se refieren inmediatamente a los fenómenos sensibles y que nosotros aplicamos de modo ilegítimo a lo absoluto. El error de nuestras conclusiones, continúa Spencer, reasumiendo las *antinomias* kantianas, resulta de sus mutuas contradicciones: lo absoluto en cuanto absoluto no puede ser causa; tendría relación con su efecto. Si decía que primero existía por sí mismo, y después devino causa, se tropieza con una nueva dificultad: lo infinito no puede devenir lo que no era desde un principio. Si se responde que sí puede porque es libre, caemos en una nueva contradicción: la libertad supone la conciencia, y la conciencia, siendo concebible sólo

---

[4] Citado por TH. RIBOT, *La psychologie anglaise contemp.*, 3ª edición, pág. 199.

como una relación, no se puede hallar en lo absoluto. Las concepciones fundamentales de la teología tradicional se destruyen mutuamente. Lo absoluto no puede ser concebido ni como consciente ni como inconsciente, ni como simple ni como complejo, ni como identificado con el universo ni como distinto del universo. El mismo antagonismo se da entre la justicia infinita y la misericordia, entre la sabiduría que conoce todo lo porvenir y la libertad, entre el poder y bondad infinitos y la existencia del mal. "Tanto el ateísmo, como el panteísmo y el teísmo son todos absolutamente inconcebibles." (Pág. 37). Pero estos tres sistemas y las religiones diametralmente opuestas, politeístas y monoteístas están de acuerdo en reconocer que los hechos de la experiencia están por explicar, y la "creencia en la *omnipresencia de algo que excede o rebasa a la inteligencia,* creencia común a todas las religiones, no sólo se hace más distinta o clara a medida que las religiones se desarrollan, y subsiste después que los diversos elementos se han anulado mutuamente; sino que también es esta misma creencia la que queda en pie o más bien adquiere más viva luz ante los embates de la crítica más despiadada de todas las religiones". (Pág. 39 y 95). Mostraremos después (n. 29, 39, 70) que las supuestas contradicciones que aquí señala Spencer provienen también de su empirismo nominalista, que no le permite concebir *analógicamente* los atributos divinos. La concepción *unívoca y simplista,* que él se ve necesariamente llevado a formarse de los mismos, engendra necesaria y efectivamente la contradicción.

Nada nuevo añade a esto actualmente W. James; hablando de las pruebas tradicionales escribe: "Yo no discuto estos argumentos. Me basta el que todos los filósofos después de Kant los hayan considerado desdeñables. No pueden servir de base a la religión. La idea de causa es muy obscura para que sobre ella se pueda erigir toda una teología. La prueba por las causas finales ha sido derruída por el darwinismo. Las adaptaciones que presenta la naturaleza, no siendo más que éxitos casuales entre innumerables fracasos, nos sugieren la idea de una divinidad bien diferente del Dios que demostraba el finalismo." (*La experiencia religiosa,* trad. franc. Abauzit, 1906, pág. 369). Entre los atributos divinos los hay vacíos o carentes de sentido, como son los atributos metafísicos ("todo el sentido que puede tener la concepción de un objeto se reduce a la representación de sus consecuencias prácticas", pág. 375). "La aseidad de Dios, su necesidad, su inmaterialidad, su simplicidad, su individualidad, su indeterminación lógica, su infinitud, su personalidad metafísica, su relación con el mal que Él permite sin ser su autor, su suficiencia, su amor de sí mismo, y su absoluta felicidad; *franca-*

mente hablando, ¿qué importan todos estos atributos para la vida del hombre? Si en nada pueden cambiar nuestra conducta ¿qué le importa al pensamiento religioso que sean verdaderos o falsos?... La jerga de la escolástica ha reemplazado la intuición de la realidad; en vez de pan se nos da una piedra." (Pág. 376). W. James cree también "que una filosofía de la religión debería dedicar más atención de la que ha dedicado hasta el presente a la hipótesis pluralista" o politeísta. (Pág. 436). En cuanto a los atributos morales diremos que su valor es solidario con el pragmatismo: el árbol se conoce por sus frutos. Pero esta noción de fecundidad práctica se desvanece a su vez en el flujo universal del evolucionismo empírico. Las ideas morales y religiosas se transforman "a medida que se modifican de una parte los conocimientos relativos al mundo exterior, y de otra parte las formas sociales. Después de algunas generaciones, la atmósfera moral llega a ser funesta para ciertas concepciones de la divinidad que florecían antes... En otros tiempos los apetitos feroces de un dios sanguinario eran, a los ojos de sus fieles, pruebas de su realidad. Ellos también, lo mismo que hacemos nosotros, juzgaban al árbol por sus frutos". (Pág. 282). ¿Qué queda, pues, del edificio religioso? No queda más que la experiencia personal y las afirmaciones inmediatas que ella permite. William James llega a una conclusión similar a la de Spencer: "Lo que son en sí las más altas realidades espirituales yo lo ignoro... Pero todo lo que sé y siento tiende a persuadirme de que fuera del mundo de nuestro pensamiento consciente existen otros de donde sacamos experiencias capaces de enriquecer y de transformar nuestra vida..." Este mundo transcendente, incognoscible, no es para W. James sino el yo subconsciente o subliminal, esta subconsciencia es lo que él llama Dios.

Los positivistas franceses, sobre las huellas de Comte y de Littré, generalmente han considerado el examen del problema de Dios, no sólo como inútil, sino también como perjudicial. De más está decir que para A. Comte es vano este problema; puesto que para el autor del *Cours de Philosophie positive* (5a ed., tomo III, pág. 623) "no hay ninguna diferencia esencial entre el hombre y el animal", debemos admitir con Gall que la "sensación, la memoria, la imaginación y aun el mismo juicio constituyen solamente diversos grados de un mismo fenómeno propio de cada una de las verdaderas funciones frenológicas elementales" (*ibid.*, III, 627). Los fenómenos intelectuales y morales se reducen a la fisiología animal. Por ende son subvertidas todas las teorías metafísicas "donde *entidades puramente verbales* substituyen sin cesar a los fenómenos reales" (*ibidem*, III, 616). Comte, para ser fiel a sus principios, no debería admitir o ver

en lo real nada más que lo que el animal es capaz de alcanzar en ello; y el animal, como notaba Rousseau después de Aristóteles, se distingue precisamente del hombre "en que no puede dar sentido a esta breve palabra: *est*". Comte se ve naturalmente llevado a concluir: "Las demostraciones tradicionales de la existencia de Dios no pueden resistir la discusión". (*Ibid.*, tomo V, pág. 590). Y lo que es peor todavía, esta creencia es inútil y perjudicial. "En lo sucesivo ¿no constituiría un círculo profundamente vicioso el apuntalar primero, por medio de vanos y laboriosos artificios, los principios religiosos, a fin de que pudiesen después, así destituídos de todo poder intrínseco y directo, servirle de punto de apoyo al orden moral?... Ningún oficio verdaderamente fundamental podría, pues, pertenecer o incumbirles a creencias que ni ellas mismas han podido resistir el desarrollo universal de la razón humana, cuya virilidad indudablemente no terminará por reconstruir las trabas opresivas que rompió para siempre su adolescencia... La principal tendencia práctica de las creencias religiosas ¿no consiste acaso, la mayoría de las veces y en la vida social actual, en inspirar, sobre todo a la mayor parte de los que las conservan con cierto vigor, un odio instintivo e implacable contra aquellos que se han liberado de las mismas, sin que por otra parte resulte de ahí ninguna emulación real útil a la sociedad?" [5]. El espíritu moderno ya no puede reconocer ningún otro culto más que el de la humanidad. ¿Le es por ventura necesario al teólogo haber recibido el carisma del discernimiento de los espíritus para juzgar si esta página de Augusto Comte procede del amor a la verdad o del orgullo? Littré dice también: "La ciencia no afirma que no haya Dios, afirma que todo sucede como si no lo hubiera. La filosofía positivista recoge esta afirmación, y rehusa además discutir lo que ya no puede ser objeto de ninguna experiencia y de ninguna prueba." (*Philosophie positive*, VI, 159). "Kant y los nominalistas han hecho tabla rasa de los argumentos metafísicos." (*ibid.*, I, pág. 238); "puesto que las *entidades metafísicas* son puramente imaginarias, y puesto que el hombre no puede de ningún modo comprobarlas, la existencia de Dios que se deduce de ellas no puede tener una realidad de la que ellas mismas carecen." (*ibid.*, X, 14). "¿Por qué, pues, dice también Littré [6], os obstináis en inquirir de dónde venís y adónde vais; si hay un creador inteligente, libre y bueno...? Jamás sabréis una sola palabra de todo esto. Abandonad, pues, tales quimeras... La perfección del hombre y del orden social

---

[5] *Cours de Phil. posit.*, tomo IV, págs. 106 y 107.
[6] *Rev. des Deux Mondes*, 1º de junio de 1865, pág. 686.

consiste en no preocuparse de ellas para nada. El espíritu ve tanto más claro cuanto más profunda es la obscuridad en que deja vuestros pretendidos o supuestos problemas. Tales problemas son una enfermedad; el único medio de curarse es no pensar en ellos." Las mismas ideas se encuentran hoy en los neocomtistas Lévy-Bruhl y Durkheim.

Recientemente Le Roy vuelve a reproducir una vez más las objeciones positivistas contra las pruebas tradicionales de la existencia de Dios [7]. Le Roy parte del sensualismo o nominalismo bergsoniano: "La idea general se debe a la constitución de nuestro sistema nervioso; aparatos de percepción muy diversos ligados, por intermedio de los centros, a los mismos fenómenos motores. La abstracción es, pues, una revelación o realce debido a un fenómeno motor." *(Matière et mémoire,* págs. 168-176) ; "la idea no es más que una *imagen media*" *(Évolution créatrice,* pág. 327) ; "del *devenir en general* yo no tengo más que un conocimiento *verbal.*" (Pág. 322). Desde este punto de vista, Le Roy se ve llevado a repetir lo que ya leímos en Stuart Mill: "Las pruebas de la existencia de Dios descansan todas sobre la fragmentación puramente utilitaria que distingue o hace distinción entre motor y móvil, entre el movimiento y su sujeto, entre potencia y acto... *Substancias y cosas* no son más que *entidades verbales* por medio de las cuales nosotros congelamos *("réifions")* e inmovilizamos el flujo universal, ordenamientos o disposiciones y simplificaciones cómodas para la *palabra* o expresión y para la acción. Si el mundo es una inmensa continuidad de transformaciones incesantes, ya no es necesario imaginar esta cascada escalonada y enumerable que requeriría necesariamente una fuente primera... Afirmar la primacía del acto, es también subentender los mismos postulados. ¡Si la causalidad no es más que derramamiento o decantación de un pleno en un vacío, comunicación a un término receptor de lo que otro término posee, en una palabra obra antropomórfica de un agente, entonces sea! Pero ¿qué valen esos ídolos de la imaginación práctica? ¿Por qué no identificar simplemente el *ser* con el *devenir*?..." A esta objeción añade Le Roy la objeción kantiana que examinaremos después: las pruebas tradicionales no concluyen si no es por medio de un recurso inevitable al argumento ontológico. Dios, según Le Roy, es "una realidad que deviene", que no es todavía y no será jamás, y que de la trascenden-

[7] *Comment se pose le problème de Dieu, Revue de Métaphysique et de Morale,* marzo de 1907.

cia no conserva más que el nombre: "inmanencia y trascendencia responden a dos momentos de la duración; la inmanencia a lo devenido, la trascendencia al devenir. Si afirmamos que Dios es inmanente es porque sólo consideramos en Él lo que ha devenido en nosotros y en el mundo; pero tanto para el mundo como para nosotros permanece siempre un *infinito deviniendo o en devenir*, un infinito que será creación propiamente dicha, no simple desenvolvimiento, y desde este punto de vista Dios aparece trascendente" [8]. ¿Aquilataba el autor todo el alcance o contenido de estas palabras? Esta conclusión, ya lo hemos visto antes, es manifiestamente contraria a la definición del Concilio Vaticano (cf. n. 4 y 5).

Vemos, pues, a qué se reduce la objeción de los positivistas contra la posibilidad de demostrar la existencia de Dios. Esta objeción no ha hecho ningún progreso desde que Hume redujo toda idea a una imagen común acompañada de un nombre, y la causalidad a la imagen común de sucesión fenomenal invariable, acompañada del nombre de causa; todo lo que no nos es inmediatamente dado por los sentidos o la conciencia es una *entidad verbal;* la razón, que es la facultad del *ser*, no existe. El principio de causalidad sólo vale para el orden fenomenal, y ni siquiera hay nada que nos asegure que se debe emplear dentro de este orden siempre y en todas partes.

13º Objeción de Kant contra el valor ontológico y transcendente del principio de causalidad. También la teoría kantiana del conocimiento destruye el fundamento de nuestras pruebas de la existencia de Dios. Kant rechaza el empirismo, porque este sistema suprime toda necesidad en el conocimiento, y porque Kant no puede poner en duda la necesidad de la física de Newton ni la necesidad de la ley moral. Pero el racionalismo dogmático no tiene razón, según él, porque pretende poseer una *intuición de lo inteligible* y elevarse científicamente hasta la existencia de las *causas* y de las *substancias;* se engolfa, en realidad, cuando quiere plantear estos problemas, en las antinomias. Sobre este punto tiene el empirismo razón contra él. La metafísica no ha llegado a constituirse ni llegará nunca: la metafísica es imposible. Sólo existe la ciencia del orden fenomenal, la física newtoniana se impone como necesaria. ¿Cómo explicar esta necesidad del conocimiento científico? La experiencia nos da las relaciones que existen entre los hechos, pero no nos enseña nada sobre la necesidad de tales relaciones; tiene, pues,

---

8 *Rev. de Métaphysique et de Morale,* julio de 1907, pág. 512.

que ser el espíritu quien establece entre los fenómenos estos lazos o vínculos necesarios por medio de la aplicación de sus categorías de substancia, de causalidad, de acción recíproca, etc... Estas categorías nos permiten formar relaciones *a priori* entre fenómenos o hacer juicios *sintéticos a priori*.

El principio de causalidad por el que los metafísicos pretenden elevarse hasta una causa primera no es más que uno de los principios sintéticos *a priori*. Hay que concederle a Hume que la proposición "todo lo que sucede tiene una causa" no es analítica, el sujeto no contiene de antemano el predicado; no es un juicio puramente explicativo que consiste solamente en desarrollar el concepto del sujeto para hallar en él el del predicado, como cuando se dice: "lo que está en contradicción con una cosa no le conviene" o "todos los cuerpos son extensos". Es un juicio extensivo o de ampliación que amplía verdaderamente el conocimiento; es, pues, sintético, como este otro juicio: "todos los cuerpos son pesados"; pero al mismo tiempo se impone *a priori*, es necesario, como la ciencia lo exige. Se formula: "Todos los cambios suceden según la ley de enlace de causa a efecto"; su validez sólo se extiende sobre el mundo fenomenal y no autoriza en modo ninguno a referir todos los cambios a una causa de otro orden, que no sea también ella un cambio (*Crítica de la Razón Pura, Introducción,* § IV; *Analítica Trascendental,* lib. II, cap. II, sec. 3, n. 3; *Dialéctica Trascendental,* lib. II, cap. II, sec. 9, n. 4, 4a antinomia). El principio de causalidad así entendido postula siempre un fenómeno antecedente, jamás una causa absoluta.

Desde el punto de vista noumenal es posible, no obstante, que haya una causa primera; la idea de Dios es un ideal necesario para la plenitud del conocimiento que se siente irresistiblemente empujado a referir lo condicionado a un incondicionado absoluto. El movimiento natural de nuestro espíritu nos lleva a concebir a Dios como el *prototipo* de todos los seres, realidad suprema absolutamente única, simple, enteramente determinada, poseyendo todas las perfecciones que constituyen la personalidad. Pero esta demostración metafísica es absolutamente vana, carente de *intuición intelectual* a la que se pueda aplicar; la analítica de los conceptos y de los principios lo ha demostrado por adelantado. Kant empeña, sin embargo, en establecer que la ilusión trascendental que se oculta en el argumento ontológico vicia la prueba por la contingencia y la prueba por la finalidad (*Dialéctica Trascendental,* lib. II, cap. III). Veremos a propósito de estas pruebas sus especiales dificultades.

No queda nada más que, para la razón pura, la idea de Dios personal sea la *hipótesis* que les confiere a nuestras ideas la más

alta unidad, sea un "principio simplemente regulador" que estimule el espíritu en la unificación del saber.

Sólo la razón práctica nos conduce a admitir la *existencia* de Dios, no por una demostración, sino por un acto de fe libre, de creencia puramente racional, cuya "certeza es subjetivamente suficiente, aunque objetivamente insuficiente". La existencia de Dios y la vida futura son dos suposiciones inseparables de la obligación moral. La ley moral se formula: "Haz lo que puede hacerte digno de ser feliz" (la felicidad y la virtud están necesariamente ligadas entre sí por un juicio sintético *a priori*). Ahora bien, solamente Dios puede realizar la armonía de la virtud y la felicidad. Por consiguiente, Dios debe existir. El *incrédulo* moral es aquél que no admite lo que es en verdad imposible de saberse, pero que es *necesario moralmente* el suponerlo. Esta clase de incredulidad tiene siempre su principio en un defecto de interés moral. Cuanto más grande es el sentimiento moral de un hombre, tanto más firme y más viva debe ser su fe en todo aquello que él se siente obligado a suponer, desde un punto de vista prácticamente necesario. (*Lógica, Introducción*, IX. *Crítica de la Razón Práctica*, lib. II, cap. V).

Tal es la objeción de Kant contra la demostrabilidad de la existencia de Dios. No niega, como la de los empiristas, la necesidad del principio de causalidad, pero niega su valor ontológico y trascendente (cf. la solución *infra* n. 18, 25, 29).

Kant, y después de él Spencer, confirma su tesis por medio de la exposición de antinomias, ante las cuales queda perpleja, según él, la razón especulativa, tan pronto como intenta rebasar los fenómenos. La antinomia que más nos interesa aquí es la cuarta, relativa al ser necesario, causa del mundo; pero se complica con la tercera relativa a la libertad, si la causa primera se requiere como causa libre; con la primera relativa a la eternidad del mundo y a su extensión; con la segunda, relativa a la naturaleza íntima de la materia cósmica.

Basta reproducir aquí la cuarta antinomia e indicar brevemente las demás.

Según la tesis de esta cuarta antinomia, *existe, bien sea en el mundo, bien fuera de él, un ser necesario, causa absoluta del universo*. Sin ello no se explicaría el cambio que se advierte en el mundo, porque todo cambio supone una serie completa o determinada de causas o condiciones, por consiguiente una causa o una condición primera, una existencia incondicionada no contingente, sino necesaria.

Según la antítesis, *no hay un ser necesario ni en el universo ni*

fuera de él, como causa del mundo. En efecto, si hay en el mundo un ser necesario, o bien es solamente una parte integrante del cosmos, o bien coincide con la serie total de los fenómenos. Pero una parte del cosmos que fuera necesaria, no causada, carecería de toda relación concebible con los fenómenos condicionados que se suceden en el tiempo. Si es la serie entera la que constituye el ser necesario, es lo mismo que decir que cien mil idiotas pueden constituir un hombre inteligente. En fin, si el ser necesario está fuera del mundo, desde el momento en que este ser comienza a obrar, admite en él un comienzo; está, pues, en el tiempo, en el mundo, contrariamente a la hipótesis.

Esta cuarta antinomia se complica con la tercera, relativa a la *libertad*. Según la tesis es necesario admitir una causalidad libre. En efecto, no podemos hacer ascender hasta lo infinito la serie de causas, no habría causa primera de los fenómenos que comprobamos y que quedarían sin razón suficiente. Pero para que la serie de causas sea finita es necesario que comience en una causa que no tenga necesidad de ninguna determinación anterior, en una causalidad libre.

Según la antítesis, no puede haber libertad. En efecto, el acto libre sería un acto sin razón de ser determinante; la causa libre pasaría de la indeterminación a la determinación sin causa suficiente (cf. la solución de esta antinomia en la última parte de esta obra, cap. IV, n. 59, 61-63).

Las otras dos antinomias relativas al *tiempo,* al *espacio* y a la *materia,* tienen menos importancia en la cuestión de que nos ocupamos. Ya dejamos indicado en el número 10 que las grandes pruebas clásicas de la existencia de Dios prescinden de la eternidad o de la no eternidad del mundo; no hay evidente imposibilidad *a priori* en que Dios cree *ab aeterno,* como la luz del sol se propaga desde que existe. Habría una serie infinita de fenómenos actualmente cerrada, cosa que no repugna, diga lo que diga la tesis de la primera antinomia kantiana, porque esta serie sería infinita solamente por una parte: *a parte ante,* y estaría terminada por otra parte: *a parte post.* Por el contrario, decir que Dios no ha podido crear en el tiempo, porque no habría razón suficiente para que el mundo comenzara en un instante determinado más bien que un instante anterior o en otro posterior, no significa sino reproducir la dificultad relativa a la libertad; si la libertad no repugna, es posible la creación en el tiempo.

En cuanto a la segunda antinomia relativa a la materia divisible

o no hasta lo infinito, tendremos ocasión de resolverla cuando hablemos del principio de substancia. (n. 23).

Sabemos que Kant resuelve las antinomias concernientes al tiempo, al espacio y a la materia, rechazando tanto la tesis como la antítesis: del mundo como *cosa en sí* no se puede decir ni si es finito ni si es infinito en el tiempo y en el espacio; ni si está compuesto de partes simples o divisibles hasta lo infinito. El espacio y el tiempo son *formas a priori* de la sensibilidad.

Por lo que se refiere a la libertad y al ser necesario, no pueden existir en el orden fenomenal o sensible, pero no repugna, según Kant, que existan en el orden noumenal o inteligible; y esto es todo lo que nos puede decir la razón especulativa: es incapaz de demostrar la existencia real de Dios.

14º EL PRINCIPIO GENERAL DEL AGNOSTICISMO MODERNO. En suma, el empirismo y el idealismo kantiano son dos formas del agnosticismo. Y como advierte la encíclica *Pascendi*, el principio general del agnosticismo es el *fenomenismo*. "La razón humana rigurosamente encerrada en el ámbito de los *fenómenos*, es decir de las cosas que aparecen y tales precisamente como aparecen, no tiene ni la facultad ni el derecho de traspasar los límites de las mismas; no es, pues, capaz de elevarse hasta Dios, ni siquiera de conocer su existencia por medio de las criaturas." (Encíclica *Pascendi*, Denzinger, n. 2072). La razón humana sólo puede conocer los fenómenos y las leyes fenomenales; nuestras ideas, aún las *nociones primeras* comprendidas en los *primeros principios*, sólo tienen un valor fenomenal, y *no tienen valor ontológico;* no nos permiten llegar al *ser substancial*, si existe bajo los fenómenos; con mayor razón todavía *carecen de valor trascendente*: no nos permiten conocer a Dios, el Ser trascendente, suponiendo que exista [9].

Las primeras nociones comprendidas en los primeros principios son las del ser, de la existencia, la esencia, la unidad, la identidad, la verdad, la bondad, causa eficiente, fin, y por consiguiente la de inteligencia esencialmente relativa al ser, la de la voluntad esencialmente relativa al bien. Los primeros principios correspondientes son los de identidad, de contradicción, de razón de ser, de causalidad, de finalidad, a los cuales se pueden añadir los axiomas: todo lo que es sujeto de existencia es substancia; una cosa es inteligible

[9] El agnosticismo medieval, tal como se encuentra por ejemplo en Maimónides, es mucho menos radical.

en la misma medida en que existe (en acto) (nihil est intelligibile nisi in quantum est actu); nada puede ser querido a no ser que aparezca como bueno (nihil volitum nisi praecognitum ut conveniens).

Entendemos por *valor ontológico* de estas primeras nociones la aptitud que tienen para hacer conocer no sólo los fenómenos ya percibidos por los sentidos o la conciencia, sino el ser (τὸ ὄν), del cual los fenómenos no son sino la manifestación sensible.

Por *valor trascendente* de estas nociones entendemos la aptitud de estas primeras nociones para hacernos conocer con verdad a Dios concebido como causa primera trascendente y no inmanente. La escolástica [10] llama *trascendentales* en otro sentido a las principales de estas nociones, en cuanto están por encima no sólo de los seres creados, sino de los límites de los géneros y de las categorías, y pueden hallarse según modos diversos en todos estos géneros. Así el ser y sus propiedades, la unidad, la verdad, la bondad, trascienden las categorías: substancia, cantidad, calidad, relación, acción, pasión, lugar, tiempo, y pueden hallarse según modos diversos en cada una de ellas.

Este doble valor ontológico y trascendente de las primeras nociones y de los primeros principios, lo niegan comúnmente los agnósticos.

Lo niega el agnosticismo empírico (por ejemplo el de Spencer, Stuart Mill, W. James), porque reduce las primeras nociones a simples imágenes compuestas acompañadas de un nombre común. Éste es el nominalismo más radical. Estas imágenes compuestas, formadas según las leyes de la asociación por imágenes particulares, residuos de la sensación, cuyas semejanzas se refuerzan y cuyas diferencias se neutralizan, no representan, como tampoco representa la sensación, nada más que fenómenos sensibles. Desde este punto de vista, la noción de substancia es la noción de una simple colección de fenómenos, la causalidad se concibe como una sucesión de fenómenos sin producción propiamente dicha; la personalidad no es más que una serie de fenómenos internos agrupados, sin que sepamos cómo, por la conciencia que de ellos tenemos. La razón no puede conocer nada más que fenómenos, porque ya no difiere esencialmente de los sentidos.

El agnosticismo idealista, el de Kant y de sus discípulos los neo-

---

10 Según Kant, por el contrario, investigación "*transcendental* es aquella que no recae sobre los objetos, sino sobre nuestra manera de conocerlos, en cuanto ésta es posible *a priori*". (*Crítica de la Razón Pura, Introducción*, cap. VII, al final.)

criticistas, niegan el valor ontológico y trascendente de las primeras nociones, porque las reduce a puras formas intelectuales subjetivas, destinadas solamente a agrupar los fenómenos: la noción de causalidad no es más que una forma subjetiva que une los fenómenos que aparecen sucesivamente en el tiempo.

Bajo cualquiera de sus dos formas, la empírica y la idealista, el agnosticismo confirma generalmente su tesis por medio de la exposición de antinomias, en las cuales se va a enredar la razón cuando quiere pasar más allá de los fenómenos. En resumen: por una parte se requiere un ser necesario, absoluto, para explicar el universo; por otra parte, lo absoluto no puede ser causa, pues tendría relación con su efecto. Si para sostener su independencia se responde que existía primero por sí mismo y que después comenzó a obrar, nos veremos obligados a admitir en él un comienzo, cosa que repugna. (4a. antinomia de Kant y de Spencer).

Si se responde que puede obrar cuando le plazca porque es libre, nos encontramos con la antinomia especial de la libertad: el acto libre, que por una parte parece ser requerido, es por otra parte un hecho sin causa determinante, sin razón suficiente. (3a antinomia de Kant). También se choca con la antinomia relativa al tiempo: si el mundo tuvo comienzo en el tiempo, no ha habido razón suficiente para que él comenzara en un determinado instante y no en otro cualquiera. (Ia. antinomia de Kant).

En fin, la libertad supone la conciencia, y no siendo la conciencia concebible si no es como relación, e implicando la dualidad de sujeto y objeto, no se puede hallar en lo absoluto que debe ser perfectamente simple. (Spencer, Fichte).

Las concepciones fundamentales de la teología tradicional son inconciliables. Finalmente, lo absoluto exige, por una parte, ser concebido como absolutamente simple, y por otra parte, debemos atribuirle múltiples perfecciones que no pueden existir formalmente en él sin destruir su simplicidad. A estas antinomias se añaden las dificultades clásicas relativas a la conciliación de la justicia infinita y de la misericordia, de la prescindencia y de la libertad, de la omnipotencia de Dios infinitamente bueno y de la existencia del mal.

Estas antinomias aparecen así como una confirmación del principio general del agnosticismo, que no es, ya lo hemos visto, más que el fenomenismo, o la negación del valor ontológico y trascendente de la razón.

A estas objeciones empiristas o idealistas podrían fácilmente reducirse todas las que se hacen contra la demostrabilidad de la existencia de Dios.

SECCION III

Prueba de la demostrabilidad

Para establecer esta demostrabilidad, defenderemos: 1º *el valor ontológico* de las primeras nociones y de los primeros principios y al mismo tiempo la necesidad de tales principios; 2º *su valor transcendente.* El valor transcendente de las nociones primeras supone esencialmente el contenido ontológico de las mismas. Es evidente que si estas ideas tienen sólo un contenido fenomenal y no nos permiten llegar al ser substancial bajo los fenómenos, menos todavía nos permitirán llegar a Dios, causa primera transcendente.

Podrá causar extrañeza, quizás, la extensión de las páginas que acabamos de consagrar a la intuición abstractiva del ser inteligible y de las primeras leyes del ser. Nos parece imposible responder a las objeciones corrientes contra las pruebas tradicionales de la existencia de Dios, sin retornar a estos preliminares de metafísica general sobre el ser, la identidad, el devenir, lo múltiple, la substancia, la causalidad y la finalidad. Si hay ideas que tengan un valor apologético profundo y durable, ¿no son acaso ante todo estas nociones primeras que gobiernan la totalidad de nuestro pensamiento? Por medio de su análisis se explica y se justifica el sentido común o la razón natural.

Artículo Primero

Valor ontológico de las nociones primeras y de los primeros principios

La negación agnóstica del valor ontológico de las primeras nociones y de los principios correlativos no es más que la negación de la *intuición abstractiva de lo inteligible* que Santo Tomás y los escolásticos [1] llaman comúnmente "simple aprehensión de lo inteligible en lo sensible", o "indivisibilium intelligentia".

El concepto es reducido por el nominalismo empírico a una imagen compuesta acompañada de un nombre común. Kant lo reduce a no ser más que una simple forma *a priori* del pensamiento destinada únicamente a servir de lazo entre los fenómenos. Toda intuición de lo inteligible por imperfecta que sea se suprime.

---

1 Santo Tomás, *De Anima,* lib. III, lec. 11; *Metaph.,* lib. IV, lec. 6; *De Veritate,* quaest. 14, art. 1.

Indudablemente que no tenemos una intuición del ser inteligible en estado puro, como si fuésemos espíritus puros, y pretenderlo fué el error de Platón, Espinoza y los ontologistas; pero tenemos una cierta intuición del ser inteligible en lo sensible del cual lo abstraemos [2]. "Circa *naturas* rerum sensibilium primo *figitur intuitus* nostri intellectus, qui ratio proprie dicitur. Ex hoc autem ulterius assurgit ad cognoscendum spiritum creatum." (S. Tomás, *De Veritate,* quaest. 15, art. 1, ad 7um). Por el mero hecho de que el hombre no sea un ángel, no se puede, como pretenden los empiristas, confundirlo con la bestia, ni pretender, como Kant, que su vida intelectual quizá no es más que un sueño bien hilvanado.

Es esta intuición imperfecta de lo inteligible, unida a la abstracción, la que tenemos que explicar brevemente antes de defender el valor ontológico.

15º LA APREHENSIÓN INTELECTUAL DEL SER INTELIGIBLE Y LA INTUICIÓN DE SUS PRIMEROS PRINCIPIOS. Para explicar lo que hay que entender por esta intuición imperfecta unida a la abstracción, basta reproducir lo que dice S. Tomás (la. quaest. 85, art. 1).

El objeto cognoscible es proporcionado, dice, a la facultad de conocer. Si esta facultad es, como los sentidos, intrínsecamente dependiente de un órgano corporal, no puede alcanzar más que un objeto material y sensible, y precisamente en cuanto tal. Si la facultad de conocer es como la del espíritu puro, intrínseca y extrínsecamente independiente de todo órgano corporal, tiene por objeto propio el ser inmaterial, no sensible, puramente inteligible; y si conoce las cosas sensibles sólo las conoce desde arriba por la intuición que de ellas tiene en las cosas puramente inteligibles. Finalmente, si la facultad de conocer es, como la inteligencia humana, intrínsecamente independiente de un órgano, pero sin embargo está unida a facultades sensibles, tiene por objeto propio el ser inteligible que se encuentra en la materia sensible e individual, pero no precisamente en cuanto está en ella. Ahora bien, conocer lo que está en la materia sensible e individual, pero no precisamente en cuanto está en ella, es *abstraer* [3] lo inteligible de lo sensi-

---

[2] ARISTÓTELES, *De Anima,* lib. III, cap. VII, lec. 12 de S. Tomás: "Nihil sine phantasmate intelligit anima — intellectus intelligit species in phantasmatibus." S. Tomás in Ia. quaest. 12, art. 4; quaest. 84, art. 7; quaest. 85, art. 1 y art. 5.

[3] "Cognoscere vero id quod est in materia individuali, non prout est in tali materia, est abstrahere formam a materia individuali, quam repraesentant phantasmata." Ia., quaest. 85, art. 1.

"Ea quae pertinent ad rationem speciei cuiuslibet rei materialis, puta

ble. Y mientras el espíritu puro ve desde arriba las cosas materiales en las cosas espirituales, la inteligencia humana alcanza desde abajo las cosas espirituales por la inteligibilidad obscurecida de las cosas materiales. Véase el desarrollo de estas ideas en Ia. (quaest. 85, art. 1).

Digan lo que quieran los agnósticos, esta consideración o visión imperfecta de nuestra inteligencia difiere esencialmente de la intuición sensible en que aquélla penetra más allá de los fenómenos sensibles. "La palabra inteligencia, dice S. Tomás (IIa. IIae, quaest. 8, art. 1), significa un cierto conocimiento íntimo, procede de *intus legere*, leer en lo interior (leer en un hecho su razón de ser). Y esto es evidente si se advierte la diferencia entre la inteligencia y los sentidos. En efecto, el conocimiento sensible se detiene en las cualidades exteriores, sensibles. El conocimiento intelectual penetra, por el contrario, hasta la esencia del objeto. El objeto propio de la inteligencia humana es la esencia o la *quíddita*s de las cosas sensibles, que ella alcanza por lo menos confusamente. (Cf. Aristóteles, *De Anima*, lib. III, cap. VI, *S. Tomás*, lec. 11.) (El animal ve el color de la planta, pero nosotros conocemos lo que es la planta [un cuerpo dotado de vida vegetativa], y conocemos lo bastante este grado inferior de vida para ver que la más insignificante brizna de hierba vale más, por su naturaleza viviente, que todo el oro del mundo.) Bajo los accidentes se oculta la naturaleza en sí de la cosa substancial, como bajo las palabras sensibles se oculta su sentido inteligible, bajo las figuras la verdad figurada... Y cuanto más fuerte es la luz de la inteligencia, tanto más penetra en lo íntimo de las cosas."

No cabe duda que la luz natural de nuestro espíritu unido al cuerpo es débil, si se la compara con la del espíritu puro y sobre todo con la de la inteligencia divina, pero no obstante es una luz intelectual. Si bien no nos da la intuición inmediata y distinta de las diferentes esencias, por lo menos alcanza naturalmente y de golpe, de modo confuso, bajo los fenómenos sensibles, *el ser inteligible* [4] y *sus leyes más generales*, los primeros principios.

---

lapidis, aut hominis, aut equi, possunt considerari sine principiis individualibus, quae non sunt de ratione specie. Et hoc est abstrahere universale a particulari, vel speciem intelligibilem a phantasmatibus." *Ibid.* ad 1um.

"Phantasmata et illuminantur ab intellectu agente et iterum ab eis per virtutem intellectus agentis species intelligibiles abstrahuntur... Per virtutem intellectus agentis accipere possumus in nostra consideratione naturas specierum sine individualibus conditionibus, secundum quarum similitudines intellectus possibilis informatur." *Ibid.* ad 4um.

[4] S. TOMÁS, Ia., quaest. 85, art. 3; *De Veritate*, quaest. 1, art. 1; y en el prólogo a *De Ente et Essentia*.

Este primer conocimiento es una aprehensión, una visión del espíritu, una intuición imperfecta, acompañada de abstracción[5]; la inteligencia considera en las cosas sensibles el ser inteligible y sus aspectos más generales, sin considerar en acto o actualmente las cualidades sensibles, como piensa en el sentido de las palabras sin detenerse en la forma de las letras. Esta simple aprehensión del ser inteligible y la intuición de sus primeros principios la conducen después por medio del razonamiento a conocimientos más complejos, cuyo valor se juzga de modo resolutivo o por resolución en los principios que han servido para descubrirlos. (Cf. IIa IIae, quaest. 79, arts. 8 y 9, y *De Veritate,* quaest. 1, art. 12; quaest. 15, art. 1, utrum intellectus et ratio sint diversae potentiae.) Todo razonamiento procede, así, de una intuición primera, y por resolución se termina en esta misma intuición intelectual (Ia, quaest. 79, art. 8). Así es como nuestra razón merece también el nombre de inteligencia[6].

CAYETANO, en el prólogo a *De ente et essentia.*

JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus Phil. Phys.,* quaest. 1, art. 3, principalmente en Dico 2º: "Prima ratio cognoscibilis a nostro intellectu naturaliter procedente est *quidditas rei materialis* sub aliquo *praedicato maxime confuso,* quod praedicatum est ens, ut concretum et imbibitum in aliqua re determinata, quae tunc occurrit cognitioni. Fere est idem ac cognoscere rem quoad an est." Nuestra inteligencia conoce en primer lugar la esencia de las cosas sensibles de la manera más confusa, por el atributo más general que es el de *ser.* El ser es captado así en cuanto se encuentra en la primera cosa concreta que se presenta a nuestro conocimiento. Esto equivale a conocer una *cierta cosa,* un algo que existe. Síguese inmediatamente el juicio sobre esta cosa singular, cf. Ia., quaest. 85, art. 3; quaest. 86, art. 1.

5 CAYETANO, en su *Comentario sobre el De Ente et Essentia* de S. Tomás, edic. de Maria, quaest. 1, pág. 20, dice: "Ad conceptum confusum speciei specialissimae requiritur et sufficit *duplex abstractio*: altera per actum *intellectus agentis* (illuminantis), scilicet separatio a singularibus; altera per actum intellectus possibilis, scilicet *actualiter intueri speciem,* et non actualiter intueri genus. Ita ad conceptum confusum actualem entis duplex est abstractio necessaria." Lo que aquí se llama *intuitio et abstractio* es el mismo acto del intelecto posible. S. Tomás y los escolásticos le llaman generalmente simple aprehensión (simplex apprehensio), y hablan frecuentemente de la *intuición* de los primeros principios del ser.

La *intuición* aquí no supone *abstracción,* sino *deducción.*

6 S. TOMÁS dice con toda claridad en *De Veritate,* quaest. 15, art. 1: "*Ratio* comparatur ad *intellectum* ut ad principium et ut ad terminum; ut ad principium quidem, quia non posset mens humana ex uno in aliud discurrere, nisi eius discursus ab aliqua simplici acceptione veritatis inciperet, quae quidem acceptio est intellectus principiorum. Similiter nec rationis discursus ad aliquid certum perveniret, nisi fieret examinatio eius quod per discursum invenitur, ad principia prima, in quae ratio resolvit. Ut sic intellectus invenitur rationis principium quantum ad viam inveniendi, terminus vero quantum ad viam iudicandi. Unde quamvis cognitio humanae animae proprie sit *per viam rationis,* est tamen in ea *aliqua participatio illius simplicis cognitionis quae*

Si nuestra inteligencia fuera más vigorosa y capaz no tendría necesidad de esta investigación, que por una serie de juicios y de razonamientos va desde las primeras nociones hasta las nociones más complejas, del conocimiento confuso de las esencias a un conocimiento más distinto (definición); y desde éste a las propiedades que de él se deducen. Por una simple intuición tendría de golpe un perfecto conocimiento de las cosas, vería inmediata y distintamente las esencias y en ellas sus propiedades; comprendería en un instante todo el contenido de los principios y vería inmediatamente en ellos la verdad de las conclusiones. Así es como la inteligencia divina capta o logra todas las verdades posibles por una simple intuición de la esencia divina. Y los espíritus puros son tanto más perfectos cuanto su fuerza intelectual les permite conocer más cosas por medio de ideas menos numerosas, de las cuales perciben al instante toda la radiación; especies de panoramas inteligibles cuya parte superior, que va siendo cada vez más luminosa, se eleva hacia la luz misma de Dios, y cuya parte inferior se termina y se apaga en la sombra de las cosas sensibles (Ia, quaest. 85, art. 5; quaest. 58, arts. 3 y 4).

Nuestra intuición es *débil*, y por ello mismo está *fragmentada*. No obstante, aun así y todo es una intuición intelectual, una intelección, infinitamente superior a la sensación. Es débil, no puede elevarse por sí misma inmediatamente hasta la fuente luminosa del mundo inteligible, que es la esencia misma de Dios; ni siquiera puede percibir sus rayos en su pura inteligibilidad, sino solamente en la sombra de las cosas sensibles. Y en virtud de esto nuestra inteligencia está unida al cuerpo; semejante, dice Aristóteles (*Metaph.*, lib. II, cap. 1), al ave nocturna, que tiene la vista muy débil para soportar el brillo de la luz del sol, y que sólo comienza a ver a la caída de la noche. (Ia, quaest. 76, art. 5.)

En razón de que nuestra intuición intelectual es débil y no puede captar las esencias inteligibles si no es en la obscuridad de las cualidades sensibles, para deducir de ahí lentamente las propiedades, está necesariamente fragmentada, siendo comparable a los ojos compuestos o en facetas de los insectos, donde la imagen de los objetos se halla representada por una especie de mosaico, que conserva bastante la nitidez de los objetos pero deja perder su claridad.

Sin embargo, desde el primer instante de nuestra vida intelectual nosotros captamos en la sombra de las cosas sensibles el ser

---

in substantiis superioribus invenitur, ex quo vim intellectivam habere dicuntur." (Item. Ia., quaest. 79, art. 8.)

inteligible y sus principios fundamentales. S. Tomás lo repite frecuentemente: "Lo que nuestra inteligencia concibe en primer lugar es el *ser*. Es lo que para ella hay de más conocido, y aquello por lo cual ella conoce todo lo demás; y toda noción supone la noción de ser, como toda demostración descansa sobre los primeros principios del ser" [7]. S. Tomás enumera también frecuentemente las demás nociones primeras que con la del ser están contenidas en los primeros principios; por ejemplo, la de unidad, de verdad, de bondad, etc.[8].

16º ¿Cómo defender el valor ontológico de nuestra inteligencia y de sus nociones primeras? Tal valor no se puede demostrar de un modo directo y ostensivo, porque es inmediatamente evidente, como la necesidad de los primeros principios. Y no hay lugar para un *medium* demostrativo entre un sujeto y un predicado inmediatamente conexos. Lo único que se puede hacer es *explicar* lo que significan el sujeto y el predicado, lo que significa de una parte inteligencia o noción de ser y lo que significa de otra parte valor ontológico, y aparece de inmediato que la inteligencia encierra esencialmente una relación al ser. Esta explicación se puede poner bajo forma de razonamiento, pero en realidad no es una demostración directa; cuando más se puede llamar *defensa directa*. Las evidencias primeras se pueden defender, pero no se demuestran directamente, esta demostración no sería más que un círculo vicioso, habría que suponer en ella precisamente lo que se trata de demostrar: el valor ontológico de los primeros principios.

Los mismos agnósticos, a pesar de su sistema, cuando cesan de filosofar, y aun cuando están filosofando, como lo prueba su lenguaje, tienen naturalmente la irresistible evidencia de que su inteligencia está hecha para conocer algo, que la noción de ser es la noción misma de lo real, que el principio de contradicción es

---

7 S. Tomás, *De Veritate*, quaest. I, art. 1: "Sicut in demonstrationibus oportet fieri reductionem in aliqua principia per se intellectui nota, ita investigando quid est unumquodque. Alias utrobique in infinitum iretur; et sic periret omnino scientia et cognitio rerum. Illum autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quo omnes conceptiones resolvit est ens."

8 "In intellectu insunt nobis etiam naturaliter quaedam conceptiones omnibus notae, ut entis, unius, boni, et huiusmodi, a quibus eodem modo procedit intellectus ad cognoscendum quidditatem uniuscuiusque rei, per quem procedit a principiis per se notis ad cognoscendas conclusiones." S. Tomás, *Quodlibet*, VIII, art. 4.

la ley de lo real y no sólo la ley del pensamiento, que lo absurdo es tan irrealizable como inconcebible. Ninguna de estas proposiciones es susceptible de ser demostrada directamente, basta entender el sentido de sus términos.

Pero si el valor ontológico de nuestra inteligencia, de sus nociones primeras y primeros principios no se puede demostrar directamente, se puede demostrar *indirectamente, por reducción lógica al absurdo,* recurriendo al principio de contradicción en cuanto es por lo menos ley necesaria de nuestro pensamiento.

Expondremos por de pronto esta defensa indirecta, y ella nos preparará para comprender mejor el contenido de la defensa directa. Aun cuando esta última no sea más que una explicación de términos, contiene virtualmente la solución del problema de los universales, y contra el nominalismo (o empirismo), contra el conceptualismo subjetivista (o idealismo en el sentido kantiano), debe desde luego mostrar la verdad del realismo moderado [9], sin caer en la exageración del realismo platónico, del espinozismo o del ontologismo.

17º DEFENSA INDIRECTA DEL VALOR ONTOLÓGICO DE LAS NOCIONES PRIMERAS. En primer lugar mostramos: *A*) que por la negación de este valor son conducidos los agnósticos empiristas o idealistas a dificultades insolubles. Después veremos: *B*) que esta negación los conduce al absurdo.

A) Dificultades insolubles.

El empirismo se ve ante la imposibilidad de explicar la necesidad y la universalidad de los primeros principios racionales, los cuales, sin embargo, no pueden ser puestos en duda. La conciencia nos atestigua que los pensamos como universales y necesarios (estamos completamente seguros de que siempre y en todas partes lo que es real no puede ser no real, y de todo lo que comienza tiene una causa); además, la ciencia exige esta necesidad y esta universalidad. Ahora bien, la experiencia, que es siempre particular y contingente, no puede dar razón de estos dos caracteres. Si se trata del principio de causalidad, todos pensamos, salvo los positivistas cuando se meten a filosofar, que en todas partes y siempre todo lo que llega a ser tiene necesariamente una causa, y que la causa

[9] El realismo moderado de Aristóteles y de S. Tomás, también se llama a veces conceptualismo realista.

no sólo es seguida de su efecto, sino que lo produce; aun cuando nosotros no experimentaríamos esta acción productora nada más que en nuestro esfuerzo voluntario, la afirmamos de todas las causas exteriores, del martillo que quiebra la piedra, de una bola de billar que choca contra otra. Es evidente que este principio universal y necesario no puede provenir de una experiencia reiterada de sucesiones fenomenales. Además, aquellos fenómenos cuya causa buscan en vano la mayor parte de los hombres no son menos numerosos que aquéllos cuya causa creen esos hombres conocer: el niño pregunta el por qué de un sinnúmero de cosas sobre las cuales no se le puede dar respuesta; sin embargo, el niño como el hombre está convencido de que existe una causa de ese fenómeno que es para él inexplicable. El principio de causalidad se le impone, pues, a la razón como universalmente verdadero, aun cuando la experiencia no llegue a verificar la causalidad universal. De nada sirve invocar la ley de la herencia, porque nuestros antepasados no percibían las causas mejor de lo que nosotros las percibimos. Está, pues, contra la razón natural la afirmación empirista: no repugna el que en un mundo desconocido haya hechos sin causa.

La negación de la necesidad y de la universalidad absoluta de los principios termina, además, por hacer del silogismo una tautología, y por destruir el fundamento de la inducción.

La mayor del silogismo ya no es en realidad más que una colección de casos particulares y debería ya contener actualmente o *en acto* y no sólo virtualmente, el caso que encara la conclusión. Supone, pues, la verificación experimental de este caso.

Tampoco se podría hallar ningún principio universal que nos permitiese inducir una ley verdaderamente general de algunos hechos particulares; el principio: "Una misma causa natural en unas mismas circunstancias produce siempre los mismos efectos", ya no sería más que una poderosa presunción fundada sobre la experiencia de hechos pasados.

La teoría kantiana explica indudablemente la universalidad y la necesidad de los principios, pero sacrificando su objetividad afirmada *naturalmente* por nuestra inteligencia con no menos certeza que los dos caracteres anteriores. La *reflexión filosófica* debe, al explicar la naturaleza, unirse y adaptarse a ella y no contradecirla. Si se llegara a mostrar que hay "ilusión natural", que nuestra naturaleza intelectual nos engaña, por lo menos habría que explicar esta ilusión. Por el contrario, la objetividad de los principios se explica, no menos que su necesidad y su universalidad, si se admite

la intuición abstractiva de lo inteligible, tal como la concibió Aristóteles y la ha concebido la filosofía tradicional. La negación de esta intuición condujo a Kant a admitir, bajo el nombre de *juicio sintético a priori*, juicios ciegos, sin motivo objetivo, actos intelectuales *sin razón suficiente*; es poner lo irracional en el seno mismo de lo racional, el *no-conocimiento* en el centro mismo del conocimiento. La inteligencia puede afirmar por medio del verbo *ser* la identidad real entre un sujeto y un predicado (que un objeto *es* tal cosa) solamente en el caso de que esta identidad real le parezca evidente, bien sea por el solo análisis de las nociones (*a priori*), bien sea por el examen de las cosas existentes (*a posteriori*); pero si faltan la una y la otra de estas dos evidencias, la afirmación es irracional, sin razón. ¿Cómo podría la inteligencia imponerles ciegamente a los fenómenos una supuesta inteligibilidad que ellos no tienen? En realidad, vamos a ver que el principio de causalidad y los demás principios derivados del principio de razón de ser son analíticos, en el sentido de que el análisis de las nociones que ellos encierran nos muestra, bajo la diversidad lógica de sujeto y de predicado, una identidad real, tal que no se puede negar sin contradecirse. En cuanto a los principios de la física newtoniana todo el mundo reconoce hoy que son sintéticos *a posteriori*. Otra dificultad deriva de la precedente: *la aplicación de las categorías kantianas* a los fenómenos es *arbitraria*; ¿por qué unos fenómenos vienen a ordenarse bajo la categoría de sustancia y otros bajo la de causalidad? ¿Por qué motivo toda sucesión fenomenal, la del día y la noche por ejemplo, no aparece como un caso de causalidad? Si para evitar lo arbitrario, admitimos el reconocimiento de las relaciones de substancia, de causalidad, etc., en los objetos mismos, ¿no es acaso volver a la intuición de lo inteligible? ¿Y para qué sirve entonces la categoría? [10]. En fin, como ya dijeron Fichte, y desde un punto de vista opuesto los empiristas, *nada prueba que los fenómenos*, si es que proceden de afuera, *se habrán de ordenar siempre dócilmente bajo las categorías;* ¿qué es lo que nos garantiza que el mundo de las sensaciones será siempre susceptible de devenir objeto de pensamiento, y que no presentará algún día la imagen del desorden, del azar y del caos? [11].

Para evitar esta última dificultad, permaneciendo subjetivista, es necesario sostener con Fichte que los mismos fenómenos proceden de mí y que nuestra ciencia, como la de Dios, es la medida de todas

---

10 RABIER, *Psychologie*, 2ª edic., pág. 282.
11 RABIER, opus cit., pág. 387.

las cosas; pero entonces ella no podría ignorar nada, cosa que contradicen los hechos más evidentes.

Así, la negación de la intuición de lo inteligible condujo a Kant a indisolubles dificultades; no solamente les quitó a los principios metafísicos todo contenido por encima de los fenómenos, sino que en el mismo orden fenomenal no les ha dejado más que un valor subjetivo, una aplicación arbitraria y precaria. "En definitiva, la teoría kantiana no les ha procurado de ningún modo a los principios la certeza absoluta y científica que prometía." (Rabier, *ibid.*)

B). Defensa indirecta *por reducción al absurdo.*

La negación del valor ontológico de la inteligencia y de sus nociones primeras conduce, además, a hacer que sean absurdos todos los elementos esenciales del conocimiento intelectual: *a*) el objeto, *b*) la idea, *c*) los principios, *d*) el acto de la inteligencia, *e*) la facultad de conocer.

a) *El objeto.* No hay ya objeto conocido; lo que se conoce es solamente una idea. Como consecuencia ya no se puede distinguir entre el objeto de la intelección directa (v. g. la causalidad), y el objeto de la intelección refleja (v. g. la idea de causalidad), puesto que ya el objeto de la intelección directa no es más que una idea. Ahora bien, es claro que el conocimiento de la causalidad y el conocimiento de la idea de causa son distintos; el acto reflejo supone necesariamente el acto directo, y no se puede identificar con él sin contradicción formal (Ia, quaest. 85, art. 2). En otras palabras, la inteligencia no puede tener reflexión sobre sí misma cuando ella no es todavía inteligencia de nada. Antes de conocerse ella y sus ideas, le es necesario pensar en algo, le es imposible pensar en vacío, pensar en nada.

b) *La idea.* Sostener que en la intelección directa es la idea lo que es conocido, y no el medio de conocer otra cosa distinta de ella, es verse obligado a admitir que la idea o representación no es relativa a un representado, pero entonces no es idea de nada; lo que equivale a decir que es al mismo tiempo y bajo el mismo respecto idea y no idea. Dicho de otro modo: sostener que la idea (impresión o expresión[12] de nuestra inteligencia) no se refiere a nada, es pretender que es al mismo tiempo y bajo el mismo respecto algo

---

[12] La idea interiormente expresada o la palabra interior (verbum mentis) es esencialmente *intencional* o relativa a lo que se expresa. No es expresión de sí misma ni de la nada. La idea de un ser de razón (v. g., la idea de predicado) no expresa en realidad más que una forma mental de nuestro pensamiento, pero esta misma forma mental no se concibe sino por reflexión sobre las ideas directas que expresan cosas posibles o actuales.

relativo y no relativo, es destruir el concepto de idea y de expresión. El mismo Fichte debe confesar que esta dualidad de la representación y de lo representado es necesaria al conocimiento, y aun pretende concluir que el conocimiento no se puede dar en Dios si es absolutamente simple.

No hay duda que si bien una idea no se refiere necesariamente a un ser, existente en acto [13], por lo menos se ha de referir a un ser posible; no se puede referir a la pura nada si no es implicando contradicción, como el círculo cuadrado, pero entonces ya no es una idea, sino una ficción de imagen. Y es evidente que las primeras nociones en virtud de su propia simplicidad no pueden implicar contradicción. (Cf. Ia, quaest. 85, art. 6.)

c) *Los principios.* El agnosticismo que duda del valor ontológico de las nociones primeras debe dudar del de los principios correlativos, y por de pronto del principio de contradicción, fundado sobre la noción de ser. El agnosticismo, al admitir lo *inconcebible* de lo absurdo, debe dudar de la *imposibilidad real* de lo absurdo. Concede que un círculo cuadrado es *inconcebible,* pero desde su punto de vista, un círculo cuadrado no es evidentemente *irrealizable*; quizás no le resulte imposible a un genio del mal hacer algo que al mismo tiempo exista y no exista bajo el mismo respecto. Ahora bien, esta duda es absurda, porque el ser concebido como existiendo y no existiendo al mismo tiempo respondería y no respondería a nuestra idea de ser, y como esta idea es simple, no le puede responder parcialmente. Tal suposición es inconcebible aun subjetivamente [14].

d) *El acto de pensar.* El agnosticismo desde su punto de vista ni siquiera puede conocer la realidad de su acto de pensar, sino solamente la representación de tal acto. Y aunque conociese la realidad de este acto por conciencia directa, no puede estar absolutamente cierto del mismo, porque si duda de *la objetividad* del principio de contradicción como ley del *ser,* si lo real puede ser contradictorio en su fondo, nada le da seguridad de que la acción que él tiene por real lo sea realmente. Si el ser no es el objeto primero y formal de la inteligencia, la inteligencia jamás logrará alcanzar nada desde el punto de vista del ser; admitida esta hipótesis tienen evidentemente razón los fenomenistas. Así, en el si-

---

[13] Nuestra inteligencia humana no capta el ser actualmente existente sino por intermedio de los sentidos o de la conciencia.

[14] S. TOMÁS, *in Metaphys. Aristotelis,* lib. IV, defensa del principio de contradicción.

glo XVII, el tomista Goudin[15] refutaba el "cogito ergo sum", imaginado como primer principio más cierto que el principio objetivo de contradicción. Aristóteles había demostrado en el libro IV de su *Metafísica,* defendiendo este principio, que aquel que se niegue a partir del *ser* (objeto primero y formal de la inteligencia), y del primer principio que él encierra, se ve imposibilitado para hacer cualquier clase de afirmación tanto sobre el ser, como sobre la existencia de su propio pensamiento y de su propio yo. "¿En qué difiere un tal hombre de la planta, que está enteramente privada de conocimiento? Debe imitar a Cratilo, que no pudiendo ya decir nada, se contentaba con mover el dedo." (*Metaph.,* lib. IV, caps. IV y V.)

e) *La inteligencia.* Dudar del valor ontológico de las nociones primeras y de los primeros principios es, finalmente, hacer a la misma inteligencia absolutamente ininteligible y absurda. Es en realidad dudar de la relación esencial de la inteligencia al ser inteligible. Ahora bien, la inteligencia sólo se concibe por esta relación, y el quitársela es destruirla; dejaría de ser inteligencia de nada inteligible, lo que es absurdo.

El agnosticismo sensualista suprime la inteligencia al reducirla en definitiva a los sentidos, a la memoria sensible y a la imaginación.

El agnosticismo idealista hace a la inteligencia humana ininteligible de dos maneras: *A*) O bien le niega, con Kant, su pasividad en relación al ser inteligible, y no admite más que la pasividad de la sensación respecto a los fenómenos; y entonces, privado de principios racionales evidentes y susceptibles de referirse y vincularse al ser, debe sentar principios sintéticos *a priori,* síntesis ciegas, sin razón, irracionales; lo irracional se convierte así en la estructura esencial de la razón; la inteligencia, privada de su relación con el ser inteligible, su objeto formal, ya no se puede concebir. B) O bien con Fichte niega absolutamente la pasividad de la inteligencia humana tanto respecto a los fenómenos como respecto al ser inteligible, y entonces hay que identificar la inteligencia humana con la divina cuya ciencia es causa de las cosas, pero entonces el espíritu del hombre, fuente de toda inteligibilidad, debería de ser omnisciente *ab æterno,* y la ignorancia de cualquier cosa, sea la que fuere, nos resultaría imposible. (Cf. Ia, quaest. 79, art. 2.)

Tal es la defensa indirecta del valor ontológico de las nociones primeras consideradas en general. La negación agnóstica de este

---

[15] *Philosophia,* edic. de 1860, tomo IV, pág. 254.

valor conduce a dificultades insolubles y a hacer absurdos todos los elementos esenciales del conocimiento intelectual. Para probar la capacidad y alcance naturales de la inteligencia sobre el ser, la crítica agnóstica priva a la inteligencia de su relación esencial al ser, como si para probar un resorte se le quebrara.

18º DEFENSA DIRECTA DEL VALOR ONTOLÓGICO DE LAS NOCIONES PRIMERAS. No se trata aquí, ya lo hemos dicho antes, de una demostración directa, no se puede demostrar directamente lo que de suyo e inmediatamente es evidente. Sólo podemos explicar los términos para captar mejor su conexión inmediata, y resolver las objeciones.

Antes de considerar en particular cada una de las nociones primeras y el principio correlativo, los consideraremos todos en general. Y para proceder con orden defenderemos: *a*) el valor ontológico de la inteligencia, *b*) el de las nociones primeras en general, *c*) lo confirmaremos mostrando el lugar primordial del *ser* en el juicio y el raciocinio. Por último, responderemos a las objeciones.

a) *La inteligencia.* La inteligencia es una facultad de conocer superior a los sentidos; ¿tiene, acaso, valor ontológico? En otras palabras, ¿puede conocer no sólo los fenómenos conocidos por los sentidos o la conciencia, sino también el ser (τὸ ὄν) del cual no son los fenómenos nada más que la manifestación sensible? Para responder basta entender lo que significa la palabra inteligencia.

Toda facultad, dice en substancia S. Tomás (*C. Gentes*, lib. II, cap. LXXXIII, § 32), debe tener un objeto formal, al cual esté ordenada por naturaleza y capte en primer lugar, y por el cual ella capte y alcance todo lo demás. Así, el sentido de la vista tiene por objeto formal esa *cualidad sensible* que es el *color*, y nada es visible sino por el color; el oído tiene por objeto formal el *sonido*, la conciencia tiene por objeto el hecho *interno*, la voluntad tiene por objeto formal el *bien*, y ni siquiera puede querer el mal sino en cuanto es un bien aparente. La inteligencia tampoco se concibe más que como relativa a un objeto formal, objeto que no podría ser formalmente el mismo que el de los sentidos o el de la conciencia, si es que la inteligencia es una facultad distinta. Su objeto formal es más profundo [16] que el de los sentidos; inteligencia quiere decir en realidad leer en lo interior (*intus legere*), y para que este objeto le sea proporcionado no podría ser formalmente sen-

---

16 S. TOMÁS, IIa. IIae., quaest. 8, art. 1: "Dicitur *intelligere*, quasi *intus legere*... Cognitio sensitiva occupatur circa qualitates sensibiles exteriores. Cognitio intellectiva penetrat usque ad essentiam rei."

sible, sino inteligible. Este objeto formal que ella alcanza y capta de un golpe, sin ningún razonamiento, *es el ser inteligible,* del cual son los fenómenos sólo su manifestación exterior. La inteligencia no se concibe sin relación al ser inteligible, lo mismo que no se conciben los sentidos sin relación al fenómeno sensible, la vista sin relación al color. Y como nada es visible si no es por el color, nada será inteligible en cada una de las operaciones del espíritu (concepto o idea, juicio y raciocinio), si no es por relación al ser.

Así, el examen de las tres operaciones del espíritu nos va a mostrar *a posteriori* lo que nosotros vemos ya *a priori*: la inteligencia no es inteligible en sí misma, si no es como relación viviente al *ser,* que es el centro de todas sus ideas, el "alma" de todos sus juicios y de todos sus razonamientos. La inteligencia aparecerá así cada vez mejor como *la facultad del ser,* mientras que los sentidos externos e internos se detienen en la superficie fenomenal de lo real. "Sicut visus naturaliter cognoscit colorem et auditus sonum, ita intellectus naturaliter cognoscit *ens et ea quae sunt per se entis* in quantum huiusmodi, in qua cognitione fundantur *primorum principiorum* notitia, ut non esse simul affirmare et negare, et alia huiusmodi: Haec igitur sola principia intellectus naturaliter cognoscit, conclusiones autem per ipsa, sicut per colorem cognoscit visus omnia sensibilia tan communia quam sensibilia per accidens." (*C. Gentes,* lib. II, cap. LXXXIII, § 32.)

b) *Las nociones primeras.* La primera operación del espíritu, que es la concepción o simple aprehensión, versa o recae en primer lugar sobre lo que expresan las nociones primeras. Manifestar el valor ontológico de estas nociones es mostrar que nos hacen conocer no solamente los fenómenos sensibles sino el *ser* que ellas contienen, como las palabras sensibles contienen su significación inteligible. Para ello basta hacer ver la diferencia esencial que separa a estas nociones intelectuales de las representaciones imaginativas y sensitivas que no expresan inmediatamente nada más que fenómenos.

Nuestra defensa se puede resumir en el siguiente silogismo que es solamente un silogismo explicativo y no demostrativo.

Las nociones que expresan no cualidades sensibles, sino algo que es de suyo inteligible, y sensible sólo accidentalmente (*sensibile per accidens et intelligible per se*), tienen un valor que no es sólo fenomenal sino también ontológico.

Ahora bien, las nociones primeras de ser, de esencia, de unidad, de verdad, de bondad, de substancia, de causalidad, de finalidad,

no expresan cualidades sensibles, sino algo que es de suyo inteligible y sólo accidentalmente sensible.

Luego estas nociones primeras tienen un valor no sólo fenomenal, sino también ontológico.

La mayor de este silogismo explicativo es evidente si se consideran bien los términos. Valor ontológico significa aptitud para hacer conocer el ser que está por encima de las cualidades sensibles o fenomenales. Este valor debe, pues, pertenecer a las nociones que expresan no cualidades sensibles (*sensibile per se*), como el color, el sonido, el calor, sino algo más profundo que es de suyo perceptible sólo por la inteligencia y no por los sentidos (*intelligibile per se*). Este objeto inteligible sólo accidentalmente es sensible (*sensibile per accidens*)[17]; es decir, por su relación con los fenómenos que lo acompañan y lo manifiestan a la inteligencia en el mismo momento en que la sensación se produce, sin el menor raciocinio.

La menor de nuestro argumento es fácil de establecer: las nociones primeras de ser, de esencia, de existencia, de unidad, de verdad, de bondad, de sustancia, de causalidad eficiente, de finalidad... no expresan fenómenos o cualidades sensibles, sino algo que es de suyo inteligible y sólo accidentalmente sensible.

Es por de pronto manifiesta en cuanto a la noción de ser. El ser no es de suyo sensible como el color, el sonido; es algo más profundo y universal. No se puede expresar en una simple imagen sensible, ni siquiera compuesta, acompañada de un hombre, a pesar de lo que puedan decir los empiristas nominalistas. Esta imagen jamás representará fenómenos yuxtapuestos y menos todavía su íntima razón de ser. Esta íntima razón de ser no es, en efecto, algo extenso, coloreado, caliente o frío; no implica ninguna materia, y es lo que hace inteligibles los diversos elementos sensibles, el centro luminoso de toda idea. Así es cómo la imagen compuesta acompañada de un hombre común que el papagayo puede tener de un reloj, difiere esencialmente de la idea de este reloj, porque

---

[17] S. TOMÁS, *De Anima*, lib. II, lec. 13: "Sciendum est igitur, quod ad hoc quod aliquid sit *sensibile per accidens*, primo requiritur quod accidat ei quod *per se* est sensibile, sicut accidit albo esse hominem... Secundo requiritur, quod sit apprehensum a sentiente: si enim accideret sensibili, quod lateret sentientem, non diceretur per accidens sentiri. Oportet igitur quod *per se* cognoscatur ab aliqua alia potentia cognoscitiva sentientis... Quod ergo sensu proprio non cognoscitur, si sit aliquid universale apprehenditur intellectu; non tamen omne quod intellectu apprehendi potest in re sensibili potest dici *sensibile per accidens, sed statim quod ad occursum rei sensatae apprehenditur intellectu*. Sicut statim cum video aliquem loquentem, vel movere se ipsum, apprehendo per intellectum vitam eius, unde possum dicere quod video eum vivere."

sólo la idea contiene la *razón* de ser del movimiento de esta máquina, y nos dice *lo que es* el reloj en lugar de manifestarnos solamente sus fenómenos sensibles yuxtapuestos.

De suyo *el ser* no es sensible, sino de suyo inteligible y fuente de toda inteligibilidad. Por lo tanto sólo accidentalmente es sensible, porque es inmediatamente aprehendido por la inteligencia en la presentación de un objeto sensible. Es al punto y de inmediato captado por ella, como el color es de inmediato captado por la vista y el sonido por el oído.

Si los conceptualistas subjetivistas a la manera de Kant objetan que el ser, siendo de suyo de orden inteligible y no sensible, no es quizás sino una forma subjetiva del entendimiento, les responderemos mostrándoles la oposición de esta noción de ser con las que no expresan más que seres de razón, susceptibles solamente de existir en el espíritu, susceptibles de ser concebidas, y no de ser realizadas, por ejemplo con las nociones lógicas de universalidad, de especificidad, de predicado, etc. O también, para ser más claros, bastará oponer la fórmula ontológica del principio de contradicción: "es imposible que un ser exista y no exista al mismo tiempo y bajo el mismo respecto", a la fórmula lógica del mismo principio: "no se puede afirmar y negar el mismo predicado del mismo sujeto bajo el mismo respecto". Esta segunda fórmula expresa solamente *lo inconcebible* de lo absurdo, la primera expresaba la *imposibilidad* de lo absurdo. Querer reducir la noción de ser a una forma subjetiva del espíritu, y el principio de contracción a una simple ley lógica y no ontológica, es identificar dos nociones manifiestamente distintas: *lo imposible* (o lo *irrealizable*) y lo *inconcebible*, o por lo menos es no atreverse ya a afirmar nada más que este último y dudar de la imposibilidad extramental de lo absurdo. El que dudare del valor ontológico de la noción de ser y del principio de contradicción debería decir: un círculo cuadrado es *inconcebible*, pero quizás no sea *irrealizable* fuera del espíritu. Hemos visto en la defensa indirecta, que esta duda es absurda, aun subjetivamente, e imposible.

El valor ontológico o ultrafenomenal de las nociones de unidad, de verdad, de bondad, de substancia, de causalidad eficiente, de finalidad, se defiende directamente refiriendo y vinculando al *ser* estas diferentes nociones. Sólo brevemente lo haremos aquí, limitándonos a defender en particular la necesidad y el valor ontológico de cada uno de los principios fundados sobre estas nociones.

Es claro que la unidad, la verdad, la bondad, se relacionan y vinculan inmediatamente con el ser a título de propiedades. La

unidad es el ser indiviso (Ia, quaest. 11, art. 1). La verdad es el ser conforme a la inteligencia de la que depende, o la conformidad o adecuación de la inteligencia al ser que la mensura (Ia, quaest. 14, 1, 2, 3). La bondad es el ser deseable (Ia, quaest. 5, arts. 1 y 2). Estas nociones no expresan, pues, fenómenos sensibles, sino algo más profundo, de suyo inteligible, y lo mismo que el ser, no incluyen ninguna materia en lo que significan formalmente.

Lo mismo se diga de la noción de *substancia,* que no es más que una determinación de la noción de *ser.* La substancia es el ser capaz de existir en sí y no en otro. La inteligencia que capta en primer lugar el ser bajo los fenómenos (algo que existe debajo de), pone de relieve que estos fenómenos son múltiples y variables, y que en oposición el ser es uno y el mismo, que es en sí y no en otro a título de atributo. Ella le llama substancia.

La *causalidad* eficiente no es más que la *realización* o la *actualización* de algo que antes no existía. Claro es que, definiéndose esta realización por relación inmediata al ser realizable y realizado, es captada por la inteligencia, facultad del *ser,* bajo los fenómenos de color, calor, etc., captados por los sentidos.

La *finalidad* no es más que la *razón de ser* de los medios. La inteligencia aprehende al instante la razón de ser del ojo hecho para ver, del oído hecho para oír; pero los sentidos no pueden percibir esta razón de ser.

Así se explica y se defiende directamente el valor ontológico de estas nociones primeras por su oposición con los elementos de suyo sensibles, o sea con los fenómenos.

Por ende se ve que la verdadera solución del problema de los universales no es más que el realismo moderado. El nominalismo empírico suprime la inteligencia y la inteligibilidad. El conceptualismo subjetivista reduce nuestra vida intelectual a un sueño bien hilvanado. El realismo moderado formulado por Aristóteles, S. Tomás, y la gran tradición filosófica, salvaguarda nuestra vida intelectual y su valor real, sin caer en el realismo excesivo de Platón, de Espinoza y de los ontologistas que pretenden poseer sin abstracción una intuición de las realidades puramente inteligibles, y que en diversos grados confunden el ser universal presente en las cosas sensibles con el ser divino. Hablaremos de este realismo absoluto a propósito del principio de substancia y a propósito de la refutación del panteísmo en el que lógicamente va a terminar[18].

---

18 La contradicción interna del *realismo absoluto* aparece de muchos modos. Concibiendo el ser *unívocamente,* este realismo no puede explicar la aparición de las diversas modalidades del ser, y debe negar toda multiplicidad,

Lo que acabamos de decir de la noción de ser y de las demás nociones primeras, nos muestra, contra el nominalismo, la diferencia fundamental entre la imagen y la idea.

La idea difiere, efectivamente, de la imagen, porque contiene la *razón de ser* de lo que ella representa (*quod quid est, seu ratio intima proprietatum*), mientras que la imagen común de los nominalistas, acompañada de un nombre común, contiene solamente en estado de yuxtaposición las notas que nos hace conocer, y no hace inteligibles estas notas.

Comúnmente se hace oposición entre la idea y la imagen, diciendo que la idea es abstracta y universal, mientras que la imagen es concreta y particular. La oposición no es tan neta si se trata de la imagen compuesta acompañada de un nombre común. Además, el carácter de abstracción no es más que una propiedad de la idea, y mejor una propiedad de la idea humana en cuanto humana, sacada de los datos sensibles. La universalidad no es tampoco más que una propiedad de la idea, y no designa la esencia. La esencia de la idea en cuanto idea, trátese de la idea humana, angélica o divina, es contener el objeto formal de la inteligencia en cuanto inteligencia (humana, angélica o divina), es decir el *ser* o la *razón de ser*.

Un ejemplo citado por Vacant en sus *Études comparées sur la Philosophie de S. Thomas d'Aquin et celle de Scot*, tomo I, pág. 134, nos ayudará a ver lo que es la intuición de lo inteligible en el conocimiento intelectual más elemental. "Poned un salvaje en presencia de una locomotora, hacedla entrar en movimiento ante sus ojos, y dejadle el placer de examinarla y de examinar otros mecanismos similares. Mientras no haga más que verla correr, mientras se contente con considerar sus diversas piezas, no tendrá de la misma más que un conocimiento sensible y particular (o, si lo preferís, una imagen común, acompañada de un hombre, como la que podría tener un papagayo). Pero si es inteligente, llegará a comprender algún día que allí *tiene que* haber una fuerza motriz que la locomotora produce, o por lo menos aplica... Si llega a comprender que esta fuerza motriz se obtiene por la expansibilidad del vapor aprisionado, llegará a comprender *lo que es* una locomotora (*quod quid est*), y se formará de la misma un con-

---

como Parménides; se ve conducido, tal como se ve en Espinoza, a hacer de las substancias finitas y de sus facultades simples *entidades verbales*, por donde va a caer en el *nominalismo* que le era opuesto, y prepara el fenomenismo: no hay más que una substancia única y en ella una sucesión de modos o de fenómenos.

cepto específico... Los sentidos sólo veían elementos materiales, una masa de hierro negro, dispuesta de un modo determinado. La idea muestra algo *inmaterial*: *la razón de ser* de esta disposición y de la coordinación de las distintas piezas. La idea reviste, por consiguiente, un carácter *de necesidad*, por ella se ve que es necesario que toda locomotora marche, si se cumplen todas las condiciones cuya razón no se veía anteriormente. La idea, en fin, es *universal*, por ella se comprende que todas las máquinas así fabricadas tendrán el mismo poder y llegarán a un mismo resultado."

La imagen común de la locomotora contenía solamente en estado de yuxtaposición los elementos sensibles comunes, y no contenía la razón de ser de los mismos ni los hacía inteligibles.

Tal es la intuición abstracta de lo inteligible o de la razón de ser en el conocimiento vulgar. Tomemos ahora un ejemplo en la psicología racional perfecta o acabada, es decir la idea de hombre. Esta idea no contiene mecánicamente yuxtapuestos y asociados los caracteres comunes a todos los hombres: racional, libre, moral, religioso, sociable, dotado de lenguaje, etc....; hace inteligibles todos estos caracteres mostrando su *razón de ser* en el primero de entre ellos; expresa *lo que es* el hombre (*quod quid est*). Lo que hace que el hombre sea hombre no es la libertad, la moralidad, la religión, la sociabilidad o el lenguaje; es la razón, porque de la razón se deducen todas las demás notas. La misma racionalidad se hace inteligible cuando establecemos que la *razón de ser* de las tres operaciones del espíritu (concepto, juicio y raciocinio), está en la relación esencial de la inteligencia al *ser*, su objeto formal.

A decir verdad, hemos de concederles a los nominalistas que hay pocas ideas que sean susceptibles de devenir plenamente inteligibles, sólo lo son las que pueden ser referidas y vinculadas al ser, primera luz objetiva de nuestros conocimientos intelectuales. Sólo lo son las ideas que pertenecen a lo que Aristóteles (*Metaph.*, lib. X, cap. III) llamaba el tercer grado de abstracción o abstracción de toda materia, es decir las de orden metafísico, espiritual y moral (ideas de ser, de unidad, de verdad y de bondad; idea de inteligencia definida por relación al ser; idea de voluntad definida por relación al bien; ideas de las primeras divisiones del ser: potencia y acto y las cuatro causas...). Dentro del segundo grado de abstracción (abstracción matemática que prescinde de las cualidades sensibles para no considerar más que la cantidad continua y discreta) la inteligibilidad es menor, aunque el estudio de estas ciencias le sea más fácil al hombre, porque el objeto menos abstracto está más cerca de los sentidos. Finalmente, en el primer grado de

abstracción, el de las ciencias naturales que estudian las cualidades sensibles abstrayendo o prescindiendo solamente de las circunstancias individuales, no tenemos más que definiciones empíricas y descriptivas, no se llega a hacer *inteligibles* las *propiedades* encontrando su razón en una diferencia específica. Por lo general se contenta uno con comprobar hechos generales, y lo poco de inteligibilidad que se halla en estas ciencias, como hace un instante en la noción de la locomotora, proviene de la aplicación de los principios metafísicos de causalidad y de finalidad, que la inteligencia espontánea percibe en el *ser*.

Tal es, en la primera operación del espíritu, la intuición abstractiva de lo inteligible, negada por los sensualistas y por el idealismo subjetivista.

c) Confirmación: lugar primordial del ser en el juicio y en el raciocinio. La segunda operación del espíritu, el juicio, muestra también la falsedad de estos dos sistemas y la verdad del realismo tradicional. Lo que diferencia radicalmente el juicio de la asociación con la que se quieren contentar los empiristas es que la asociación no es todavía más que una yuxtaposición mecánica de dos imágenes, mientras que el juicio afirma por el verbo *ser* la identidad real del sujeto y del predicado, que sólo son lógicamente distintos. El alma de todo juicio es el verbo *ser*. Como dijo Aristóteles (*Metaph.*, lib. V, cap. VIII), "no hay ninguna diferencia entre estas proposiciones: el hombre *es* convaleciente o el hombre convalece; o entre estas otras: el hombre *es* caminante, andante o el hombre camina, anda; y lo mismo en los demás casos". Por medio de la cópula *es*, afirmamos que el ser que es hombre *es* (es el mismo que) el ser que es convaleciente. Esta simple advertencia basta para refutar el empirismo; según la expresión ya citada de J. J. Rousseau, "la facultad distintiva del ser inteligente es poder dar un sentido a esta pequeña palabra *est*", que se pronuncia cada vez que se juzga.

De la misma suerte se percibe la falsedad del racionalismo subjetivista de Kant, como lo mostró Mons. Sentroul en su tesis: *El objeto de la Metafísica según Kant y Aristóteles* (Lovaina, 1905; obra premiada por la *Kantgesellschaft* de Halle). "Kant, dice el autor de esta tesis (pág. 223), al revés de Aristóteles, no ha comprendido que todo conocimiento se expresa exactamente por el verbo *ser*, cópula de todo juicio... que todos los juicios tienen por carácter formal ser la unión de un predicado y de un sujeto por medio del verbo *ser*, empleado como signo de identidad de los términos... El conocimiento de una cosa consiste precisamente

en verla idéntica a sí misma bajo dos aspectos diferentes (*Metaph.*, lib. V, cap. III). Tener del triángulo un conocimiento, es decir de él que *es* tal figura, de la causa que *es* lo que contiene el efecto, del hombre que *está* dotado de imaginación. Y para emplear un juicio completamente accidental, decir de este muro que *es* blanco, es decir: este muro *es* este muro blanco... Si el sujeto y el predicado convienen entre sí recíprocamente de modo que estén unidos por el verbo ser, es que tanto el predicado como el sujeto expresan una (misma) realidad (posible o actual)." (Pág. 123.) Kant sólo ha reconocido la identidad en lo que él llama juicios analíticos, puras tautologías a su modo de ver, pero no en los juicios de extensión, los únicos que hacen adelantar en el conocimiento, y los que él llama sintéticos o síntesis *a priori* o *a posteriori*, porque están formados, según él, por la yuxtaposición de nociones distintas. Así, ha desconocido la ley fundamental de todo juicio. Mons. Sentroul dice con toda razón (pág. 224): "Un juicio formado por la yuxtaposición o la convergencia de varias nociones sería un juicio *falso*, porque expresaría como idénticos dos términos que no tendrían entre sí identidad, sino simplemente cualquier otra relación... El principio de la división aristotélica de las proposiciones no es la identificación o la no identificación del predicado y del sujeto: Aristóteles los divide según que el conocimiento de esta identidad (no lógica sino real) nazca del solo análisis de las nociones o del examen de cosas existentes." Kant debería sostener, como los sofistas de la antigüedad, que no tenemos el derecho de atribuir a un sujeto un predicado diferente de este sujeto, que no tenemos el derecho de decir: "el hombre es bueno", sino solamente "el hombre es el hombre, lo bueno es bueno"; lo que equivale a negar la posibilidad del juicio (cf. Platón, *El Sofista*, 251 B). Aristóteles (*Metaph.*, lib. V, cap. XXIX). La razón de esta oposición entre la filosofía de Kant y la filosofía tradicional, es que para Kant, que parte del sujeto, las categorías son puramente lógicas, mientras que para la filosofía clásica, que parte del ser, las categorías son medio lógicas y medio ontológicas. El juicio afirmativo recompone y restituye a la realidad lo que la abstracción ha separado. Toda la vida de la inteligencia se explica así por el orden que dice al *ser*.

En cuanto a la necesidad de partir del ser, hemos visto que ella se impone (n. 17) so pena de hacer absurdos todos los elementos del conocimiento: el objeto, la idea, el acto de pensar y la facultad intelectual.

La tercera operación del espíritu, el raciocinio, no puede ser,

como las precedentes, más que el acto de una facultad que tiene por objeto formal el *ser*. Mientras que las consecuciones o percepciones empíricas regidas por las leyes de la asociación no son todavía nada más que yuxtaposiciones de imágenes, el raciocinio muestra la *razón de ser* (extrínseca) de lo menos conocido en lo más conocido. La demostración *a priori* nos hace conocer la razón de ser extrínseca de la *cosa afirmada* por la conclusión; la demostración *a posteriori* nos hace conocer la razón de ser extrínseca de la *afirmación de la cosa*. Las demostraciones directas u ostensivas se fundan en el principio de identidad inmediatamente incluído en la idea de *ser* (la consecuencia silogística se apoya en efecto en el principio: *quae sunt eadem uni tertio* [término medio] *sunt eadem inter se*); las demostraciones indirectas o por el absurdo se fundan en el principio de contradicción, que es una fórmula negativa del principio de identidad. Del razonamiento inductivo se ha de decir que se funda en el principio de inducción, que es un derivado del principio de *razón de ser* (si la misma causa en las mismas circunstancias no produjera el mismo efecto, el cambio del efecto, sin cambio previo en la causa o en las circunstancias, estaría sin *razón de ser*). Para el empirista, que reduce el concepto a la imagen común acompañada de un nombre, *el silogismo sólo puede ser una vana tautología*, tal como sostuvieron Sexto Empírico, Stuart Mill y Spencer. Como la mayor no expresa lo universal, sino solamente una colección de casos individuales, supone que se han verificado todos los casos particulares, incluso también aquél a que se refiere la conclusión. Desde este punto de vista, toda prueba racional de la existencia de Dios es evidentemente imposible. Pero con ello se destruye todo conocimiento científico, aun el del mundo sensible, puesto que la inducción no puede tener fundamento [19].

Los primeros principios que son el fundamento de todo razonamiento son en fin inmediatamente percibidos en el *ser*, objeto primero de la intuición abstractiva de la inteligencia. "Intellectus naturaliter cognoscit *ens et ea quae sunt per se entis*, in quantum huismodi, in qua cognitione fundatur *primorum principiorum* notitia." (S. Tomás. *C. Gentes*, lib. II, cap. LXXXIII, § 32). El niño no tiene necesidad de que un maestro le enseñe los principios de identidad, de contradicción, de substancia, de razón de ser, de causalidad, de finalidad. Busca la causa de todo y nos fatiga con sus por qué; si no poseyera estos principios, como dice Aristóteles en los *Anal. Post.*

---

19 LACHELIER, *Le Fondement de l'induction.*

(lib. I, cap. 1), ni siquiera sería posible la acción del maestro sobre él; toda enseñanza supone en el discípulo un conocimiento previo.

19º Objeciones idealistas. No se puede partir del ser; es impensable un más allá del pensamiento. Respuesta. El idealismo subjetivo nos objeta: vosotros partís siempre del *ser* y no de la *representación del ser*. ¿Cómo vais a poder estar ciertos del valor de esta representación, si no podéis compararla con el objeto en sí extramental, siendo como sois incapaces de captarlo inmediatamente? Todavía más, insiste Le Roy [20], "todo realismo ontológico es absurdo y perjudicial; un afuera, un más allá del pensamiento es por definición algo absolutamente impensable. Jamás se podrá salir de esta objeción, y habrá que concluir, de acuerdo con toda la filosofía moderna, que un cierto idealismo se impone".

Tal dificultad no es nueva; sofistas tales como Protágoras no podrían haber quedado sin plantearla, y de ello podemos convencernos leyendo el libro IV de la *Metafísica* de Aristóteles, que tiene por fin refutarlos. S. Tomás (Ia, quaest. 85, art. 2), reproduce esta misma objeción en la forma siguiente: "Nada es conocido que no esté en el sujeto cognoscente. Ahora bien, las realidades extramentales no pueden estar en el sujeto cognoscente. Por consiguiente, no pueden ser conocidas; nosotros sólo conocemos nuestras propias ideas."

S. Tomás responde distinguiendo la mayor. Nada es conocido si no *está en* el sujeto cognoscente, ya sea por sí mismo, ya por una similitud representativa (*intentionalis*) de sí mismo; concedo. Es necesario que esté en él por sí mismo; niego. Ahora bien, las realidades extramentales no pueden estar en el sujeto cognoscente por sí mismas, esto es cosa que cae de su peso, pero pueden estar en él por su representación. Y lo propio de esta representación, esencialmente *relativa* (*intentionalis*) a lo representado, es hacer conocer en el acto directo, sin ser ella misma conocida. Sólo es conocida después por reflexión. Tanto si se trata de la idea impresa en nuestra inteligencia, como de la idea expresada por ella, es *medio* de conocimiento y no *objeto* de conocimiento, es esencialmente intencional o relativa a aquello cuya idea es; y si es simple, como la idea de ser y las demás nociones primeras, no puede ser una composición artificial que desfigure la realidad [21].

---

[20] *Comment se pose le problème de Dieu. Revue de Métaphysique et de Moral.* Julio de 1907, págs. 448, 495.

[21] Ia., quaest. 85, art. 6. Utrum intellectus possit agere. "*Circa quidditatem*

Para entender el sentido de esta respuesta, basta comprender lo que significa *reprentación* o *idea*. El idealismo declara que un "afuera o un más allá del pensamiento es por definición impensable", porque considera la *idea* como un *objeto* cerrado, y no como una *relación* abierta.

Con frecuencia le echa en cara a la filosofía tradicional el no sobrepujar o rebasar la imaginación especial, y él cae aquí precisamente en este mismo defecto, en razón del modo como habla de un afuera en relación al pensamiento. Hay ahí una *concepción completamente cuantitativa y material de la representación*. Por paradójico que esto pudiera parecer, el idealismo es una concepción completamente materialista de la idea. Se figura la idea como un *retrato material*, situado en un punto del espacio, y susceptible de ser considerado en sí mismo como objeto, independientemente de la persona que representa; como las efigies de las monedas. Más bien es todo lo contrario, la facultad de conocer (la inteligencia y aun ya el mismo sentido), como la representación por la cual ella conoce, es una *cualidad viviente, inmaterial*, y no cerrada, encerrada en sí, sino esencialmente *relativa* a algo distinto de ella, a lo que ella representa. Ahí está su *quid proprium*. Por consiguiente, en vez de ser impensable un más allá del pensamiento, el pensamiento no es inteligible si no es como una relación viviente a este más allá que él expresa. No cabe duda que no se podría juzgar del valor de la idea, si ella fuera en el acto directo, como un retrato material, el objeto mismo del conocimiento, porque habría que comparar este objeto interior con un objeto exterior inalcanzable (*inattingibile*). Pero en realidad, la idea no es en el acto directo, *objeto* de conocimiento, a la manera de un cuadro o de una estatua. Es solamente *medio* de conocimiento [22]. Porque es una cualidad viviente, inmaterial y del todo relativa a algo distinto de ella; hace ver sin ser vista. Después, la inteligencia por medio de la reflexión se asegura del valor de este medio, de su conformidad con el objeto extramental, porque, dice S. Tomás [23], "por reflexión

---

rei, per se loquendo intellectus non fallitur... Per accidens tamen contingit intellectum decipi circa quod quid est *in rebus compositis* (ex parte compositionis intervenientis circa definitionem)... *In rebus simplicibus*, in quarum definitionibus compositio intervenire non potest, *non possumus decipi*, sed deficimus in totaliter non attingendo sicut dicitur in IX Metaph., cap. x (lec. 11)."

[22] *Dunan*, en su reciente obra sobre los *Deux-Idéalismes* (Alcan), ha vuelto a sacar a luz con todo éxito esta concepción tradicional.

[23] "*Veritas* est in intellectu sicut *consequens* actum intellectus, et sicut *cognita* per intellectum. *Consequitur* namque intellectus operationem secundum quod iudicium intellectus est de re secundum quod est. *Cognoscitur* autem ab

la inteligencia conoce sus ideas y su acto directo, y no sólo conoce, como los sentidos, el *hecho* de su propia actividad, sino la misma *naturaleza* de su acto, y por ende su *propia naturaleza* de facultad intelectual que es ser esencialmente relativa y conforme al ser". Ve que si sus ideas complejas pueden accidentalmente implicar un error, reuniendo en ellas elementos incompatibles en la realidad, esto no puede suceder en las primeras nociones por causa de su simplicidad.

Si se quiere llegar al fondo de esta doctrina, es necesario ver en la *inmaterialidad* misma de la representación el principio de su capacidad *representativa.* "Cognoscens secundum quod cognoscens differt a non cognoscentibus prout *fit aliud* in quantum aliud; et hoc *immaterialitatem* supponit", dice en sustancia S. Tomás (Ia, quaest. 14, art. 1). Para él como para Aristóteles (*De Anima*, lib. III, cap. XII; lib. III, cap. VIII), es un hecho que el animal por la sensación *deviene* en cierto modo *los otros seres* cuando los ve o los oye, mientras que la planta está encerrada en sí misma. Y en vez de negar este hecho so pretexto de que un afuera o un más allá del pensamiento es imposible, S. Tomás lo explica por la *inmaterialidad* de la facultad de conocer. ¿De dónde proviene que el animal, por sus sentidos, esté abierto hacia todo el mundo sensible, y *salga* por decirlo así de sí mismo, de los límites que ocupa en su cuerpo? Esta salida no se comprendería si fuera de orden espacial, mas supone por el contrario una cierta independencia respecto a la materia extensa, es decir una cierta espiritualidad. La representación que hay en el animal es ya superior a los cuerpos materiales que representa, pero por ser el acto de un *órgano animado* (y no del alma sola), puede nacer de la impresión hecha por estos cuerpos. Es una cualidad esencialmente relativa a los mismos; algo así como la imagen de un objeto que se forma en un espejo; con la diferencia de que el ojo es un espejo vivo que ve. Por su naturaleza esencialmente relativa o intencional, la representación no puede ser conocida en primer lugar, *hace conocer en el acto directo sin ser ella misma conocida* (*non est quod cognoscitur, sed quo*). No está cerrada sino abierta sobre el término al cual es esencialmente relativa, nos conduce inmediatamente a este término, y determina la

---

intellectu secundum quod intellectus reflectitur supra actum suum, non solum secundum quod cognoscit actum suum, sed secundum quod cognoscit proportionem eius ad rem. Quod quidem cognosci non potest nisi *cognita natura ipsius* actus; quae cognosci non potest, nisi cognoscatur natura *principii activi, quod est ipse intellectus, in cuius natura est ut rebus confometur.* Unde secundum hoc cognoscit veritatem intellectus quod supra se reflectitur." *De Veritate*, quaest. 1, art. 9. Véase también, quaest. 2, art. 2.

facultad de conocer a la manera de un *foco virtual* que se refiere esencialmente al objeto luminoso o a la fuente de calor que lo produce.

Jamás se podrá explicar de otro modo lo que ya tiene lugar en el simple conocimiento sensible en el animal: el tránsito espontáneo del yo al no yo (aun al no yo ilusorio). Decir que toda sensación tiene tendencia a objetivarse, semejante a la que notamos en la alucinación, es explicar un hecho primitivo por otro derivado (toda alucinación supone sensaciones anteriores, el ciego de nacimiento jamás tiene alucinaciones visuales). "Sería lo mismo que querer explicar el sonido por el eco."

Además, esta tendencia a objetivar no dejaría de ser un hecho que habría que hacer inteligible. ¿Por qué no objetivamos nuestras emociones, y no solamente nuestras sensaciones, sino porque sólo éstas últimas son esencialmente intencionales o representativas? [24].

En fin, como hacen notar los neorrealistas ingleses contemporáneos: si el idealismo es la verdad, la percepción del cerebro es tan subjetiva como la del mundo exterior; el cerebro ya no es, pues, un intermediario que separa la sensación y las cosas, y que le impide captarlas. En el momento de la percepción del mundo exterior: o bien el fenómeno cerebral es real sin ser percibido, lo que es contrario a los principios del idealismo, *esse est percipi*; o bien este fenómeno cerebral no siendo percibido no es real, y en este caso no impide ya la percepción exterior inmediata. Así desaparece uno de los principales argumentos en que se apoya el idealismo [25].

Con el conocimiento intelectual, por ser puramente espiritual, el tránsito del yo al no yo ya no es solamente espontáneo sino reflejo, y el yo y el no yo son conocidos precisamente como tales. Es en realidad la primera "fragmentación" del ser en objeto y sujeto, en ser absoluto (entitativo) y ser intencional. En su primera aprehensión la inteligencia conoce el ser, el algo que existe, antes de conocerse a sí misma (¿cómo se podría conocer en vacío, cuando no es todavía inteligencia de nada?). Entonces en esta primera aprehensión, la inteligencia conoce el ser sin conocerlo precisamente como un no yo. Después, su espiritualidad absoluta le permite reflexionar volviendo sobre sí misma, y conocer así no sólo el *hecho* de su acto, sino también la *naturaleza* de su acto y por

---

24 S. TOMÁS, *De Anima*, lib. III, lec. 8; Ia., quaest. 85, art. 2, c., ad lum y ad 2um.

25 MC. GILVARY, *The physiological argument against Realism*, en el *Journal of Phylosophy, Psychology and scientific Methods*, 14 de octubre de 1907.

ende su *propia naturaleza espiritual* de facultad esencialmente relativa y conforme al *ser* inteligible. Entonces juzga al ser como distinto de sí misma, como no yo. (S. Tomás, *De Veritate*, quaest. 1, art. 9, y quaest. 2, art. 2). Esta partición o división del ser en ser absoluto y ser intencional no es en ninguna manera utilitaria, se impone so pena de convertir a la inteligencia en ininteligible para sí misma en cada una de sus tres operaciones.

Tenemos así, que no es el realismo ontológico el que resulta "absurdo y perjudicial", sino que es el idealismo el que resulta impensable. Una representación, que no fuera representación de nada, sería al mismo tiempo y bajo el mismo respecto algo relativo y algo no relativo. El idealismo no es menos perjudicial que absurdo (cf. *supra*, n. 17), encierra al hombre en sí mismo y le impide conocer hasta la realidad de su propia acción, destruye así todo conocimiento y nos hace semejantes a las plantas, ὅμοιος φυτῷ (*Metaph.*, lib. IV, cap. IV). A no ser que pretenda que el pensamiento humano, lo mismo que sucede en el pensamiento divino, se identifique con el ser, pero entonces por siempre el hombre debe ser omnisciente, y no puede haber para él ningún misterio. (S. Tomás, *Summa Theol.*, Ia, quaest. 79, art. 2). O Dios o planta, es necesario elegir.

Entre la filosofía tradicional y el idealismo, según lo veremos mejor después, cuando estudiemos en particular los primeros principios, la primera cuestión que se presenta es saber si tenemos por lo menos certeza de la objetividad del principio de no contradicción y del de identidad [26]. Para nosotros es evidente que el absurdo no sólo es *impensable*, sino que es también *realmente imposible* o de suyo *irrealizable*, hasta para la misma Omnipotencia, si es que existe. *Lo irrealizable* es ya un más allá en relación a *lo impensable*. Ahora bien, la imposibilidad real de lo absurdo es para nosotros una evidencia, la evidencia primera, anterior y superior a la del "cogito"; nos sentimos dominados y mensurados por ella, es decir por el ser evidente, que excluye la contradicción que lo destruiría. En esta aprehensión absolutamente primera, nuestra inteligencia de criatura se presenta como potencial y condicionada [27].

Esta evidencia primordial es un *hecho de razón* o de inteligencia. El *modo íntimo* que como tal hecho se produce queda para nosotros en el más profundo misterio, porque es del todo *espiritual*,

---

[26] Objetividad inconsideradamente puesta en duda por Descartes al final del *Discours sur la méthode*.

[27] P. Lerdi, O. P., *Ontología*, pág. 35.

y excesivamente luminoso en sí mismo para nuestra débil visión intelectual. En este mundo no conocemos positivamente el espíritu a no ser por lo que tiene de analogía con las cosas materiales, y sólo negativa y relativamente alcanzamos lo que le es propio, diciendo que no es material y que es de una vitalidad superior a la de los sentidos. De ahí la obscuridad fatal de todas nuestras teorías del conocimiento. Pero con el pretexto de que siempre queda obscuro para nosotros en lo que tiene de más íntimo, no podemos negar el *hecho mismo* del conocimiento, ni dar de él una explicación que lo destruya, introduciendo la contradicción en alguno de sus elementos. Esto es, sin embargo, lo que hace el idealismo (cf. *supra*, n. 17). La reflexión filosófica al explicar la naturaleza de las cosas debe adaptarse a ella en vez de contradecirla. Las teorías deben interpretar los hechos y no suprimirlos. Cuando se ven obligadas a hablar de las ilusiones de la naturaleza, ellas mismas se convierten en ilusiones. *Para probar el alcance de la inteligencia sobre el ser, no la privemos de su relación esencial al ser, tal como si para probar un muelle se le rompiera.*

Rousselot nos ha hecho notar últimamente: "Después de haber comprobado la evidencia del ser y el hecho de su afirmación, hay que explicarlo; es necesario hacerse cargo del sentido y del valor de este acto. No ver o no aceptar esta empresa, es detener muy pronto la filosofía, es mutilarla... Es indudable que esta explicación no se puede hacer sino en función de alguna determinada metafísica. Pero si se hace en función de la metafísica que procede de la "filosofía del ser" y que satisfacía a la razón dogmática antes de que ninguna cuestión crítica se planteara, el problema quedará resuelto" [28]. Por su parte cree Rousselot deber explicar nuestra primera afirmación del ser (el ser existe o la realidad es el ser inteligible), diciendo que esta afirmación "es el primer tránsito al acto de ese *apetito de lo divino* que es la *intelección*" y añadiendo que según S. Tomás, "el primer impulso del apetito de una criatura le es siempre dado por Dios". (*Ibid.*, pág. 505).

Jamás hemos pretendido nostros que nuestra primera afirmación del ser no tenga necesidad de ser explicada; y es evidente que puede serlo por medio de las cuatro causas; por el contrario, la hemos explicado siempre [29] por la espiritualidad misma de nuestra inteligencia que le permite conocer por reflexión no sólo el hecho

---

[28] *Métaphysique thomiste et critique de la connaissance*, en *Revue Néo-scolastique de philosophie*. Noviembre de 1910, pág. 501-508.

[29] *Le Sens commun et la Philosophie de l'Etre*, pág. 100, y *Dictionnaire Apologétique*, artículo *Dieu*, columnas 1002 y 1003.

de su actividad, sino la naturaleza misma de su acto, y su naturaleza de suyo esencialmente relativa al ser. Esto es lo que acabamos de hacer con S. Tomás (*De Veritate*, quaest. 1, art. 9, y quaest. 2, art. 2). Admitimos con Rousselot que la certeza de la objetividad del conocimiento tiene su fundamento no sólo en un principio formulado, tal como el principio de contradicción, sino en el conocimiento que el espíritu adquiere de su propia naturaleza, cuando reflexiona sobre su acto. La incumbencia de la crítica es captar todo el sentido y todo el contenido de este acto de reflexión.

Después de eso nos podemos colocar ya, no en el orden de invención espontánea del ser y de los principios (*in via inventionis*), ni solamente en el orden de reflexión crítica, sino en el orden ontológico de las supremas razones de las cosas. La razón o causa suprema de nuestra certeza se puede descubrir entonces *a posteriori*, así la prueba de la existencia del primer motor intelectual tomará como punto de partida el movimiento de nuestra inteligencia (cf. *infra*, n. 36, c). También se puede suponer ya como conocida esta causa primera y explicar por ella *a priori* la objetividad de nuestro conocimiento [30].

En este orden ontológico de las supremas razones de las cosas hay que decir que el fundamento supremo de nuestra certeza intelectual de la objetividad de los primeros principios se encuentra en Dios, en cuanto nuestra inteligencia es una semejanza participada de la Inteligencia divina que se identifica absolutamente con el Ser supremo. S. Tomás, al rechazar de plano el platonismo y la teoría ontologista de la visión en Dios de las verdades necesarias y eternas, admite que aun en esta vida es Dios en cierto sentido el principio de nuestro conocimiento, en cuanto que la luz natural de nuestra inteligencia es una semejanza participada de la luz increada de Dios, y que sólo se ejerce por el concurso iluminador de Aquel que es a la vez Inteligencia en sí y Ser en sí: "ipsum lumen intellectuale, quod est in nobis, nihil aliud est quam quaedam participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes aeternae". (Ia, quaest. 84, art. 5). Y "oportet esse aliquem altiorem

---

30 S. TOMÁS, Ia., quaest. 79, art. 8. Utrum ratio sit alia potentia ab intellectu: "Ratio humana secundum *viam acquisitionis* vel *inventionis* procedit a quibusdam simpliciter intellectis, quae sunt prima principia. Et rursus *in via iudicii* resolvendo redit ad prima principia, ad quae inventa examinat" (reflexión crítica). Y en el artículo siguiente S. Tomás habla de otra *via iudicii*, ya no crítica, sino propiamente metafísica, la que juzga de todas las cosas desde lo alto por medio del mismo Dios ya conocido: "Secundum *viam inventionis*, per res temporales in cognitionem devenimus aeternorum... *In via iudicii* per aeterna iam cognita de temporalibus iudicamus."

intellectum quo anima iuvetur ad intelligendum". (Ia. quaest. 79, art. 4). Este concurso iluminador de Dios se requiere no sólo para el primer acto de nuestra inteligencia, sino para todos [31].

La inteligencia pura de toda imperfección se identifica con el ser puro, la inteligencia imperfecta no se podría identificar con el ser imperfecto que le corresponde como su objeto propio, sino que le está esencialmente ordenada, sin lo cual no sería una inteligencia. Y sólo puede alcanzarlo bajo el influjo iluminador de la Inteligencia primera que es el Ser en sí siempre conocido. Es la última explicación que "la filosofía del ser" da de nuestra primera afirmación del ser. Pero esta explicación supone *quoad nos* las pruebas de la existencia de Dios, y por consiguiente no se puede exponer al principio de las mismas; solamente las confirma asignando el fundamento ontológico supremo de nuestra certeza.

Rousselot va más lejos: "Si el alma es simpática o tiene conveniencia de naturaleza con el ser como tal, escribe, es al final de cuentas porque ella es capaz de Dios." (*Loc. cit.*, pág. 504). La afirmación del ser es "el primer tránsito al acto de este apetito de lo divino que es la intelección". (*Loc. cit.*, pág. 505). Esta explicación que recuerda en ciertos aspectos la de Rosmini, está equivocada, según nosotros, en definir la inteligencia no por su relación al ser, sino por su relación a lo divino [32]. En realidad la inteligencia y el ser son dos análogos correlativos, sólo la inteligencia divina se relaciona y vincula inmediatamente con el ser divino con el cual se identifica; la inteligencia creada [33] se relaciona y vincula con

---

[31] S. TOMÁS establece una clara distinción entre este concurso divino y una gracia sobrenatural, Ia. IIae., quaest. 109, art. 1. Utrum homo sine gratia aliquod verum cognoscere possit: "Sic igitur dicendum est quod ad cognitionem cuiusque veri, homo indiget auxilio divino, ut intellectus a Deo moveatur ad suum actum. Non autem indiget ad cognoscendam veritatem in omnibus nova illustratione superaddita naturali illustrationi, sed in quibusdam quae excedunt naturalem cognitionem." GONET, *Clypeus thomisticus de Gratia*, tr. VIII, disp. 1, art. 1.

[32] Sobre este punto véase *Revue Néo-scolastique*, noviembre de 1910, página 504, el artículo del P. GARDEIL, O. P. *Faculté du divin ou faculté de l'être*, y *Revue Thomiste*, 1913, págs. 460-472. *Chronique de Métaphysique* del P. LE ROHELLEC, C. S. S. P.

[33] El ser creado es el objeto propio o proporcionado de la inteligencia creada; Dios, tal como es en sí mismo, solamente entra en su objeto adecuado, y esta inteligencia no tiene relación positiva o *inclinación positiva* a conocer a Dios tal cual es en sí mismo, sino por la *luz esencialmente sobrenatural de la fe*. Con anterioridad a esta luz sobrenatural, no hay en nuestra inteligencia más que una potencia obediencial o *capacidad pasiva* de ser elevada al orden sobrenatural. JUAN DE SANTO TOMÁS, in Iam, quaest. 12, XIV, art. 2, n. 11, muestra por qué los tomistas no podrían admitir con Suárez la existencia de una potencia obediencial *activa*. Ésta sería *esencialmente natural* a título de

el ser creado por intermedio del cual conoce a Dios. Además, Rousselot explica lo que hay de más específico en la intelección, a saber la certeza intelectual, por un elemento que se encuentra también en la voluntad y en todas las facultades: su inclinación natural (*appetitus naturalis*)[34]. Lo que le conviene como propio a una especie no se podría explicar por lo que le conviene a todas las especies de un mismo género. En realidad, la certeza de nuestra primera afirmación del ser se explica por la evidencia objetiva del ser y bajo el influjo divino por la naturaleza propia de nuestra inteligencia, semejanza participada de intelección subsistente que es el asimiento y comprehensión intelectual del Ser y de todos los posibles en Él. En Dios la intuición pura y absolutamente inmediata del Ser puramente inteligible, en nosotros la intuición abstractiva de lo inteligible en lo sensible.

2ª *Objeción idealista.* Pero precisamente por ser el pensamiento de orden espiritual, surge una nueva dificultad. Lo inteligible conocido por nuestra inteligencia sólo es real si se encuentra en las cosas mismas. Ahora bien, no se puede encontrar en las cosas sensibles de donde se pretende abstraerlo, porque en ellas no puede haber nada de actualmente inteligible, de inmaterial, de universal. Por lo tanto, lo inteligible, objeto de nuestro conocimiento intelectual, no es nada real.

Tal es la objeción clásica hecha contra la solución que el realismo tradicional da del problema de los universales. S. Tomás la resuelve en la Ia, quaest. 85, art. 2, ad 2um: Lo inteligible no puede estar en las cosas materiales con el *modo* abstracto, inmaterial, universal que tiene en el espíritu; concedo. No puede estar en ellas sin este modo a título de *naturaleza* o esencia conocida por la inteligencia; niego. "Cuando se habla, dice S. Tomás, de lo inteligible, de lo universal, de lo abstracto, se pueden entender dos cosas: por una parte la *naturaleza* de la cosa conocida, por otra parte la inteligibilidad actual, la universalidad o la abstracción. La *naturaleza*, por ejemplo la humanidad, que es intelectualmente

---

propiedad de la naturaleza, y *esencialmente sobrenatural* en cuanto especificada por un objeto sobrenatural. Lo cual implicaría virtualmente que el orden natural y el orden sobrenatural no son distintos *por esencia* y necesariamente, sino sólo de hecho. Véase también BILLUART, in Iam, quaest. 12, dis. IV, art. 5, § III.

34 "Certitudo invenitur in aliquo dupliciter; scilicet essentialiter et participative. *Essentialiter* quidem invenitur in vi cognoscitiva. *Participative* autem in omni eo, quod a vi cognoscitiva movetur infallibiliter ad finem suum. Secundum quem modum dicitur quod *natura* certitudinaliter operatur, tanquam mota ab intellectu divino certitudinaliter movente unumquodque ad suum finem." IIa. IIae., quaest. 18, art. 4, de certitudine spei.

conocida, que es abstracta y universal, sólo existe en los individuos, pero este *modo* que es inteligibilidad actual, universalidad, abstracción no existe más que en el espíritu. Algo semejante hay ya en el conocimiento sensible: la vista percibe el color de un fruto sin percibir su olor. Si se pregunta dónde está el color que se ve sin el olór, se responde que es evidente que está en el fruto. Pero el que el color sea percibido sin el olor sucede porque es relativo a la vista, que percibe una semejanza representativa del color y no del olor [35] "

3ª *Objeción.* Pero nuestros conceptos no pueden expresar de una manera universal sino lo que los sentidos perciben de manera singular. Ahora bien, los sentidos sólo perciben fenómenos sensibles. Por consiguiente nuestros conceptos tienen sólo un valor fenomenal.

La respuesta a esta objeción resulta de lo que hemos dicho anteriormente. Nuestros conceptos no pueden expresar de una manera universal sino lo que nuestros sentidos perciben de una manera singular, sea a título de objeto propiamente sensible, sea a título de objeto sensible *per accidens.* Ahora bien, los sentidos sólo perciben fenómenos sensibles a título de objeto propiamente sensible; concedo. No conciben ni siquiera accidentalmente el ser y la substancia, sujeto de los fenómenos; niego. Efectivamente, la vista no percibe el color en general, sino un objeto coloreado en cuanto coloreado; la inteligencia lo capta en cuanto ser y substancia, lee por lo menos confusamente en los fenómenos (*intus legis*) el principio de su inteligibilidad, la esencia de la cual ellos son una propiedad. (Cf. S. Tomás, en el *De Anima,* lib. II, lec. 13; Ia, quaest. 17, art. 2; quaest. 78, art. 3, ad 2um).

4ª *Objeción.* Sólo resta, por consiguiente, que el valor ontológico de las nociones primeras y de los primeros principios esté fundado sobre el valor de la sensación. Ahora bien, el conocimiento sensible no puede tener una certeza metafísica, sino solamente una certeza física de experiencia. Por consiguiente, el valor ontológico de las nociones primeras y de los primeros principios no puede ser metafísicamente cierto.

Respuesta. El valor ontológico de las nociones primeras y de los primeros principios no está fundado sobre el valor de la sensación nada más que de una manera material y extrínseca, como sobre una condición prerrequerida, y no de una manera formal e intrínseca como sobre un motivo formal. El motivo formal de la

---

[35] Véase la explicación de este texto contra las objeciones kantianas, en el card. ZIGLIARA, *Summa Philosophica,* tomo I, *Ontologia,* lib. I, cap. I, arts. 3 y 6.

certeza de este valor ontológico es la evidencia no sensible sino intelectual, no bajo la luz de los sentidos sino de la inteligencia. Esto es lo que hace que esta certeza sea metafísica y superior a la del conocimiento sensible. "Non potest dici, quod sensibilis cognitio sit totalis et perfecta causa intellectualis cognitionis, sed magis quodammodo est *materia causae*... Veritas non est totaliter a sensibus spectanda. Requiritur enim *lumen intellectus agentis*, per quod inmmutabiliter veritatem in rebus mutabilibus cognoscamus, et discernamus ipsas res a similitudinibus rerum." (Ia, quaest. 84, art. 6 c. et ad 1um). "Certitudo scientiae tota oritur ex certitudine principiorum... et ideo quod aliquid per certitudinem sciatur est ex lumine rationis divinitus interius indito, quo in nobis loquitur Deus." (S. Tomás, *De Veritate*, quaest. 11, art. 1 ad 13um y 17um). Y la inteligencia juzga a su propia luz y por sus propios principios del valor de la sensación de la que ella se sirve [36]: una sensación de nada de sentido sería contraria al principio de contradicción; una sensación que se produjera sin causa exterior determinante sería contraria al principio de causalidad; sentidos que no estuvieran ordenados a conocer una realidad sensible serían contrarios al principio de finalidad. Accidentalmente los sentidos se pueden equivocar aun respecto de su objeto propio, como consecuencia de una mala disposición del órgano (Ia, quaest. 17, art. 2). Por el contrario, la inteligencia no se puede equivocar ni siquiera accidentalmente sobre las primeras nociones simples y sobre los primeros principios (Ia, quaest. 17, art. 3 c, y ad 2um); la certeza natural de estos principios subsiste bajo los errores sistemáticos que los desnaturalizan o los niegan. Estos errores son como una nube de imaginación en la superficie de la inteligencia sin poder modificar su fondo, que equivaldría a destruir la inteligencia en sí. A propósito de los que niegan el principio de contradicción, escribe Aris-

---

[36] Causae ad invicem sunt causae in diverso genere, sed causa formalis simpliciter est prior causa materiali. Nuestra intelección supone materialmente la sensación, pero formalmente la juzga.

La inteligencia natural conoce el ser inteligible y su oposición al no ser, antes de juzgar del valor de la sensación, y aun antes de percatarse de que conoce al ser por abstracción. Después, a la luz del ser y de los primeros principios, juzga del valor de la sensación y de la abstracción.

Así puede hacer *la razón filosófica*, en metafísica crítica, como hizo Aristóteles, *Metaf.*, lib. IV; puede defender el valor ontológico de la noción de ser y del principio de contradicción por el simple examen de la noción de inteligencia, de la noción de idea; antes de resolver el problema del origen de las ideas. Así, muchos escolásticos contemporáneos, como Zigliara, resuelven el problema crítico contra el escepticismo antes de estudiar la cuestión del origen de las ideas, que es remitido a la Psicología racional.

tóteles: "Pero de que se diga una cosa no hay que deducir necesariamente que se piensa." (*Metaph.*, lib. IV, cap. III).

Todas estas explicaciones nos llevan así a las nociones primeras, a los primeros principios y a la luz intelectual que nos los manifiesta. El objeto de las nociones y de los principios es evidente, es el ser evidente; la luz natural nos lo hace conocer todo, pero a ella en este mundo no la conocemos en su realidad, tal como es en sí, en su espiritualidad pura. Cuando queremos explicar lo que es, nos vemos obligados a describirla por analogía con la luz sensible y por sus efectos; lo que le conviene como propio, por su esencia, sólo podemos expresarlo *negativamente* (luz no material) y *relativamente* (luz viviente de una vitalidad superior a la de los sentidos). Es excesivamente luminosa para que podamos percibirla sin imagen en su espiritualidad pura; ante ella estamos, mientras nuestra inteligencia está unida al cuerpo, como el ave nocturna ante el sol, sin poder verla nada más que por su reflejo en lo sensible, en cuanto nos manifiesta la inteligibilidad que dormía en ello[37].

Esta incapacidad en que nos hallamos de conocer inmediatamente y tal como es en sí la espiritualidad pura de nuestra propia luz intelectual, es la causa de la obscuridad que subsistirá siempre en este mundo en cualquier teoría del conocimiento por verdadera que sea. Pero la obscuridad que subsiste al fin de nuestras investigaciones no debe hacernos rechazar lo que es incontestablemente cierto. La tarea de la filosofía, aun de la filosofía crítica, no es el suprimir los misterios, sino el reconocerlos cuando existen y allí donde existen, en su verdadero lugar, aclarándolos por medio de analogías con las cosas más conocidas.

La certeza y el valor ontológico de las nociones primeras y de los primeros principios es naturalmente y lógicamente anterior a la teoría por la cual se intenta explicar *cómo* se produce esta certeza, *cómo* nuestra inteligencia entra en contacto con el ser, y está determinada y mensurada por él. La comprobación de un hecho precede

---

37 S. Tomás. Ia., quaest. 87, arts. 1, 2, 3; "Intellectus humanus se habet in genere rerum intelligibilium ut ens in potentia tantum, sicut et materia prima se habet in genere rerum sensibilium. Unde *possibilis* vocatur. Sic igitur in sua essentia consideratus, se habet ut potentia intelligens. Unde ex seipso habet virtutem ut intelligat, non autem ut intelligatur, nisi secundum quod fit actu... Et fit actu per species a sensibilibus abstractas..."

Véase también Cayetano, ibid., n. XV: "Quia intellectus agens non perficit obiective intellectum possibilem immediate, sed mediantibus intelligibilibus materialibus, quorum primo est actus; ideo nec ipse per seipsum, absque alio medio obiecto intelligitur."

necesariamente a la teoría explicativa del *modo íntimo* según el cual se produce ese hecho. Las obscuridades con que nos encontraremos en la teoría que se propone explicar el modo como se efectúa la actualización de lo inteligible en lo sensible, y cómo este inteligible actualizado determina la inteligencia, no deben llevarnos a negar el hecho en sí, tal como hacen los subjetivistas; no rompamos nuestra inteligencia para probarla; debemos proceder de lo más cierto a lo menos cierto, y la obscuridad de esto no debe hacernos rechazar la evidencia de aquello. No de otro modo sucede con la dificultad de conciliar entre sí la inmutabilidad y la libertad divinas; ello no debe hacernos dudar de estos dos atributos, si son, cada uno por su lado, lógicamente deducidos. Si, siguiendo rigurosamente las reglas del método, llegamos a encontrarnos con obscuridades, debemos pensar que encubren en realidad un misterio y no una contradicción. La teoría clásica del conocimiento por asimilación recíproca del ser por la inteligencia (desde el punto de vista vital) y de la inteligencia por el ser (desde el punto de vista objetivo), a pesar de las obscuridades inevitables, está por otra parte perfectamente conforme con los primeros principios racionales [38].

Después de haber defendido así el valor ontológico de la noción de ser y de las nociones primeras en general, deberemos demostrar en particular cómo los primeros principios se refieren y vinculan con el ser, lo que significará defender su valor ontológico y su absoluta necesidad.

20º LA INTUICIÓN DE LOS PRIMEROS PRINCIPIOS. SON PERCIBIDOS EN EL SER, OBJETO FORMAL DE LA INTELIGENCIA. EL PRINCIPIO SUPREMO (PRINCIPIO DE IDENTIDAD), FUNDAMENTO LEJANO O REMOTO DE TODA PRUEBA DE LA EXISTENCIA DE DIOS. AFIRMAR EL VALOR OBJETIVO DE ESTE PRINCIPIO SUPREMO ES VERSE OBLIGADO A ADMITIR LA EXISTENCIA DEL DIOS TRANSCENDENTE, EN TODO Y POR TODO IDENTIFICADO A SÍ MISMO. TODO PANTEÍSMO EVOLUCIONISTA DEBE PONER LA CONTRADICCIÓN AL PRINCIPIO DE TODO. Estos principios que la inteligencia

---

[38] Sobre esta teoría véase ARISTÓTELES, *De Anima*, lib. III, cap. V; S. TOMÁS, *Summa Theol.*, Ia, quaest. 79, 89, 85, 86, 87, 88 y el comentario de CAYETANO; JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursos Philosophicus, De Anima*, quaest. 4, y quaest. 10; SANSEVERINO, *Philosophia christiana cum antiqua et nova comparata*, tomos VI y VII; LIBERATORE, *La Conoscenza intellettuale*, 1857; ZIGLIARA, *De la luz intelectual*, vol. II, págs. 18-135; GONZÁLEZ, *Philosophia elementaria*, págs. 500-542; VACANT, *Études comparées sur la Philosophie de S. Thomas et sur celle de Scot*, tomo I, págs. 88-107; D. DE VORGES, *La Perception*

espontánea percibe en el *ser*, la razón filosófica los relaciona y vincula analíticamente con el *ser*. Nos es necesario exponer esta relación, pues ello nos servirá de respuesta a las objeciones de los empiristas y de Kant contra la necesidad y el valor objetivo de los principios de razón de ser y de causalidad. El examen de los principios de sustancia y de finalidad nos permitirá desembarazarnos también de un cúmulo de dificultades que complicarían excesivamente la exposición de cada una de las pruebas de la existencia de Dios.

La inteligencia espontánea percibe primeramente en el ser la verdad del *principio de identidad* y del *principio de no contradicción*. "Illud quod primo cadit in apprehensinem est ens, cuius intellectus includitur in omnibus quaecumque quis apprehendit. Et ideo primum principium indemonstrabile est quod *"non est simul affirmare et negare"*, quod fundatur supra rationem entis et non entis; et super hoc principio omnia alia fundantur, ut dicit Philosophus *in IV Metaph.* (lect. 6.)" (S. Tomás, *Summa Theol.*, Ia IIae, quaest. 94, art. 2).

También en la IIa IIae, quaest. 1, art. 7: "Ita se habent in doctrina fidei articuli fidei, sicut principia per se nota in doctrina, quae per rationem naturalem habetur. In quibus principiis ordo quidam invenitur, ut quaedam in aliis simpliciter contineantur: sicut omnia principia reducuntur ad hoc, sicut ad primum: Impossibile est simul affirmare et negare, ut patet per Philosophum *in IV Metaph.*"

Todavía no se ha hecho notar lo suficiente que el establecer claramente la necesidad y la objetividad del principio de identidad es establecer el fundamento lejano de toda prueba de la existencia de Dios, que es el Ser subsistente en sí, *Ipsum esse subsistens*. Mostrar que la ley fundamental del pensamiento y de la realidad es el principio de identidad es verse llevado a concluir que la realidad fundamental, lo Absoluto, es en todo y por todo idéntico a sí mismo, *Ipsum esse*, acto puro, y por ende necesariamente distinto del mundo compuesto y cambiante.

Es el principio de refutación de todos los errores empiristas y subjetivista. Importa, pues, tratar por extenso del principio supremo.

---

et la psychologie thomiste; PEILLAUBE, *Théorie des concepts;* P. GARDEIL, *Ce qu'il y a de vrai dans le néo-scotisme, Rev. Thomiste*, 1900 y 1901; HUGON, *Cursus Philosophiae thomisticae*, tomo IV, *Metaphysica psychologica*, páginas 1-138; SERTILLANGES, *S. Thomas d'Aquin;* A. FARGES, *La Crise de la certitude*, 1907; H. DEHOVE, *Essai critique sur le réalisme thomiste, comparé à l'idéalisme kantien*, Lille, 1907; P. ROUSSELOT, *L'Intellectualisme de S. Thomas*, Paris, 1908.

En la lección 6a. sobre el IV libro de la *Metafísica*, S. Tomás prueba que debe existir un principio supremo, comparando las dos operaciones primeras del espíritu, el concepto o idea y el juicio. No podemos remontarnos hasta lo infinito en la serie de conceptos, el análisis de los conceptos más comprensivos nos conduce por grados a un primer concepto, el más simple y más universal de todos, el concepto de ser: lo que es o puede ser. Sin esta idea del todo primera, incluída en todas las demás, la inteligencia no puede concebir nada. Si hay un concepto primero en la serie de conceptos, debe haber también un juicio primero en la serie de juicios; y el primer juicio, el más simple y el más universal, debe depender de la primera idea, debe tener por sujeto el *ser* y por predicado lo que en primer lugar le conviene al ser. ¿Cuál será su fórmula exacta? Aristóteles dice: "Un mismo ser no puede ser y no ser al mismo tiempo y bajo el mismo respecto"; o más simplemente: "El ser no es el no ser."

Es de suma importancia percatarse bien del orden de estas primeras ideas. El evolucionismo idealista, que confunde el ser en general con el ser divino, parte, tal como se ve en Hegel, de la noción de ser y de su oposición con el no ser, pero se niega a ver en ello una oposición absoluta. Veamos cómo se expresa a este respecto S. Tomás, siguiendo las huellas de Aristóteles.

Nuestra inteligencia concibe en primer lugar el *ser*, y por oposición el *no ser;* después forma tres proposiciones afirmativas a las que corresponden tres negativas[39].

1º *El ser es el ser,* a la cual corresponde la negativa: *el ser no es el no ser;* 2º *todo ser es ser,* de donde se sigue: *ningún ser es no ser;* 3º *todo ser es o no es,* de donde se sigue: *nada puede ser y no ser al mismo tiempo.*

En la primera proposición negativa tenemos la fórmula más simple del principio de contradicción (o mejor de no contradicción). La fórmula afirmativa, que la precede, puede parecer una tautología; sin embargo, la agregación del predicado no es vana en realidad, como puede uno hacerse cargo reuniendo a la manera de Parménides estas dos proposiciones: *el ser es el ser, el no ser es el no ser,* como se dice *la carne es carne y el espíritu es espíritu,* para expresar que el uno no es el otro. Pero estas dos proposiciones afirmativas opuestas reúnen en una negativa: el ser no es el no ser.

Precisamente en esta fórmula que excluye manifiestamente la tautología veían S. Tomás y su escuela, después de Aristóteles, el

---

39 JAVELLI, O. P. *in IV Metaphysicae Aristotelis,* quaest. 6, fol. 739.

principio supremo del pensamiento, el principio que llamaban principio de contradicción.

El principio de identidad se puede formular así: *el ser es el ser, todo ser es ser;* en esta forma tan simple, aunque en apariencia tautológica, precede al principio de contradicción, pues en realidad toda negación se funda en una afirmación. Pero si se quiere expresar explícitamente en la fórmula del principio de identidad la noción misma de identidad, sigue entonces la forma más simple del principio de contradicción. En efecto, la *identidad* es la *unidad de substancia,* como la semejanza es la de cualidad, y la igualdad la de cantidad[40]. La oposición de *lo mismo* y de *lo otro,* de *lo idéntico* y de *lo diverso,* supone la de *lo uno* y la de *lo múltiple.* Y la noción de unidad o de indivisión del ser supone a su vez las de *ser,* de *no ser* y de *división*[41], que bastan para formular el principio de contradicción.

Si queremos conocer de una forma precisa las fórmulas explícitas del principio de identidad, hay que hacer resaltar como lo hace S. Tomás, el verdadero orden de las nociones de *ser* (ens), de *cosa* (res), de *unidad* (unum), de *algo* (aliquid), de *verdadero* (verum), y de *bien* (bonum). S. Tomás expone este orden del modo siguiente *(De Veritate,* quaest. I, art. 1).

"Lo que la inteligencia concibe en primer lugar como aquello que le es lo más conocido, es el *ser* (ens), y en él resuelve todas las demás concepciones suyas. Todos los demás conceptos expresan, pues, algo que se añade al ser. Pero al ser no se le pueden añadir diferencias que le sean extrínsecas, como las que se le añaden a un género, porque esas diferencias extrínsecas al ser no serían nada, y toda naturaleza, aun en lo que tiene de específico, es todavía esencialmente ser. Por consiguiente, lo que se le añade al ser no le puede ser extrínseco, sino que solamente expresa un *modo del ser* que no está expresado por el solo nombre de ser. Entre los modos del ser, hay que distinguir 1º los *modos especiales* que constituyen los diversos géneros o categorías de lo real, como la substancia, la cantidad, la calidad, la relación, la acción, la pasión, etc., y 2º los *modos generales* que le convienen a todo ser, a toda realidad substancial o accidental, que trasciendan las categorías, y que

---

40 "*Idem* est unum in substantia (y por extensión la unidad perfecta), *simile* vero unum in qualitate..., *aequale* est unum in quantitate." S. TOMÁS, *in X Metaph.,* lec. 4.

41 "Primo intelligitur ipsum *ens,* et ex consequenti *non ens* et per consequens *divisio* et per consequens *unum* quod divisionem privat, et per consequens *multitudo* in cuius ratione cadit divisio." S. TOMÁS, *in IV Metaph.,* lec. 3.

por tal razón se llaman transcendentales. Estos modos generales se dividen a su vez según que convengan a todo ser considerado *en sí mismo*, o según que le convengan a todo ser *relativamente* a otra cosa.

"Lo que le conviene a todo ser considerado en sí mismo, puede convenirle afirmativa o negativamente. *Afirmativamente* es en primer lugar su misma esencia lo que es expresado por la palabra *cosa* (res). Este nombre difiere del de ser, tal como lo indica Avicena, en que el *ser* (ens) se refiere en primer lugar al acto de existir, y por ende a lo que existe, mientras que el nombre de *cosa* (res) se refiere en primer lugar a la esencia o a la *quidditas* de lo que es.

"*Negativamente* lo que le conviene a todo ser tomado en sí mismo es la *indivisión*, expresada por la palabra *uno*. Decir de un ser que es uno es lo mismo que decir que es indiviso. En efecto, si un ser estuviese dividido, no tendría esencia determinada. Si es simple, es indiviso e indivisible; si es compuesto, deja de tener ser cuando es dividido. (Cf. Ia, quaest. 11, art. 1).

"*Relativamente* a otra cosa distinta de él, todo ser merece en primer lugar, precisamente en cuanto es *distinto* de cualquier otro, el nombre de *algo* (aliquid, quasi aliud quid). De este modo todo ser es uno en cuanto indiviso en sí, y es algo en cuanto dividido o distinto de los demás.

"En fin, todo ser se puede considerar relativamente a lo que por su naturaleza dice relación a todas las cosas, es decir al alma o a la naturaleza espiritual en general, donde se distinguen una facultad de conocer y una facultad de desear o de apetición. La relación del ser a la inteligencia se expresa por la palabra *verdadero*, y su relación al apetito por la palabra *bueno*."

- *Ser*
  - modos generales
    - absolutos
      - afirmativo: la *esencia* expresada por la palabra .... *cosa* (res).
      - negativo: *indivisión* . *uno* (unum).
    - relativos
      - a otra cosa de la cual es distinto: ..... *algo* (aliquid).
      - a la inteligencia .... *verdadero* (verum).
      - al apetito .... *bueno* (bonum).
  - modos especiales (las categorías).

El orden de las nociones primeras nos muestran el orden de las fórmulas cada vez más explícitas del principio de identidad. Según hemos visto, la fórmula más simple es: *el ser es el ser, el no*

ser es el no ser, y se condensa en la fórmula negativa del principio de contradicción: el ser no es el no ser. La identidad del ser y de todo ser consigo mismo se determina y precisa por las fórmulas siguientes: "*todo ser es cosa*" o "*todo ser tiene una esencia o naturaleza*". "*Todo ser es uno*", y si se quiere precisar la perfección de su unidad, que no es solamente la de la similitud o de la igualdad, se añade: "*todo ser es uno y el mismo*" idéntico. Ordinariamente se dice: es una sola y misma cosa. Después, por relación a otra cosa de la que es distinto se dice: *todo ser es algo,* es decir algo determinado, de una naturaleza determinada que lo constituye en lo que tiene de propio, en su propio ser, es una cosa y no es otra.

Todas estas fórmulas expresan de manera más o menos explícita el principio de identidad, del cual es una fórmula negativa el principio de contradicción. Es claro que todas están comprendidas en la noción de ser y en la de no ser. El ser es ser, el no ser es no ser, la carne es carne, el espíritu es espíritu, el bien es bien, el mal es mal, "*est est, non non*"; el cuadrado es cuadrado, el círculo es círculo, el cuadrado es una figura de cuatro lados iguales, en eso consiste su naturaleza propia, no puede no serlo; Pedro es un individuo humano, y mientras sea Pedro no puede dejar de ser un individuo humano. Todo ser tiene una naturaleza determinada, es él mismo, y no puede al mismo tiempo ser lo que es y no serlo.

Tal es el primer principio de nuestra razón; él sirve de fundamento a todas las demostraciones directas, que suponen la *identidad* de los términos que las mismas emplean, y que se fundan en la identidad real de los extremos con el término medio, para concluir la identidad real de los extremos entre sí. En él se fundan también las demostraciones indirectas o por el absurdo.

Y si la razón de ser tiene un valor ontológico, tal como prolijamente lo hemos demostrado, el principio de contradicción tiene el mismo valor, no sólo es ley lógica del pensamiento, sino también ley metafísica de lo real; en otros términos, lo absurdo no solamente es *impensable,* de suyo es también absolutamente *irrealizable.*

21º La objeción antiintelectualista contra el principio de no contradicción. Solución por medio del concepto de potencia incluído o encerrado en todas las pruebas de la existencia de Dios. Este primer principio, en sus dos fórmulas afirmativa y negativa, no es una tautología, existe hasta en la misma filosofía que niega su verdad y que rechaza en consecuencia todas las pruebas racionales de la existencia de Dios. Tal filosofía es la *del devenir,*

niega la existencia de *cosas,* niega que haya cosas, para admitir sólo *acciones;* define lo real no por *lo que es* (de una naturaleza determinada), sino por *lo que deviene* y cambia sin cesar. "No hay cosas, hay sólo acciones: cosas y estados no son más que vistas tomadas por nuestro espíritu sobre el devenir", dice actualmente Bergson en la *Évolution créatrice,* pág. 270. Desde este punto de vista la misma filosofía se niega a ver una distinción real entre "un vaso de agua, el agua, el azúcar, y el proceso de disolución del azúcar en el agua" (ibid., pág. 10 y 366). Eso equivale a decir: una cosa cualquiera es lo que es y lo que no es: el cuadrado es cuadrado y también no cuadrado, puesto que cambia sin cesar y no tiene naturaleza propia; el hombre es racional y no racional, por no tener naturaleza propia; pudo salir un día de la pura animalidad por medio de la evolución creadora. Todo está en todo.

Le Roy reduce todas estas objeciones contra las pruebas tradicionales de la existencia de Dios a esto: todas estas pruebas se fundan sobre el *postulado del fraccionamiento*: "La distinción entre motor y móvil, entre el movimiento y su objeto, la afirmación de la primacía del acto sobre la potencia, parten del mismo postulado del pensamiento común... Pero ¿qué valen estos ídolos de la imaginación práctica? ¿Por qué no identificar simplemente el ser y el devenir?... Siendo las cosas movimiento ya no hay por qué preguntarse cómo lo reciben"[42]. Así se llega a sostener que Dios, en vez de ser "El que es" enteramente idéntico a sí mismo, es "una realidad que se hace... una continuidad de radiación o brotamiento *(continuité de jaillissement)*"[43]; que es "un infinito que deviene"[44]. En este caso ya no se concibe a Dios sin el mundo que irradia o brota de Él. Dios deviene en el mundo, devendrá siempre y jamás llegará a ser.

Los partidarios de esta filosofía panteísta no ignoran que su posición es la consecuencia de la negación del valor objetivo del principio de identidad o de no contradicción. Según Le Roy, "el principio de no contradicción no es tan universal y necesario como se ha creído; tiene su propio dominio de aplicación, tiene su significación restringida y limitada. Ley suprema del raciocinio o razonamiento y no del pensamiento en general, sólo tiene aplicación en lo estático, en lo fragmentado o fraccionado, en lo inmóvil; en una palabra, en las cosas dotadas de *identidad.* Pero en el mundo hay

---

42 *Comment se pose le problème de Dieu. Revue de Métaphysique et de Morale,* marzo de 1907.

43 *Evolution créatrice,* pág. 270.

44 LE ROY, *Revue de Métaphysique et de Morale,* julio de 1907, pág. 512.

contradicción lo mismo que hay identidad. Tales son esas movilidades fugaces, como el devenir, la duración, la vida, que de por sí no son del dominio de la facultad discursiva, y que el discurso transforma para captarlas en esquemas contradictorios" [45]. Nuestra inteligencia congela *(réifie)* el flujo universal para las necesidades del discurso y de la vida práctica, y por ello pretende someter todo lo real al principio de identidad.

Un bergsoniano, J. Weber, ha deducido las consecuencias morales de esta doctrina; va a terminar en el amoralismo de hecho, ya no hay más distinción entre *el bien y el mal* que entre el ser y el no ser. "La moral, al situarse en un terreno donde brota incesantemente, inmediata y del todo viva, la invención, al apoyarse como la más insolente usurpación del mundo de la inteligencia sobre la espontaneidad, estaba destinada a recibir continuos desmentidos de esta innegable realidad de dinamismo y de creación que es nuestra actividad... Frente a estas morales de ideas, nosotros esbozamos la moral o más bien el amoralismo de hecho... Llamamos "bien" a lo que ha triunfado. El éxito, con tal que sea implacable e indómito, con tal que el vencido sea completamente vencido, destruído, aniquilado sin esperanza, el éxito lo justifica todo... El hombre de genio es profundamente inmoral, pero no es propio de nadie el ser inmoral... El "deber" no está en ninguna parte y lo está en todas, porque las acciones se evalúan en absoluto. El pecador que se arrepiente merece los tormentos de su alma contrita, porque no era lo suficientemente fuerte para transgredir la ley, era indigno de pecar" [46]. Ya no hay diferencia entre Ravachol y el mártir cristiano. Esta conclusión de la filosofía del devenir estaba claramente indicada en la primera proposición del *Syllabus* de Pío IX [47].

Esta negación del valor objetivo del principio de identidad es de origen sensualista, tiene por punto de partida la perpetua movilidad de las cosas sensibles, y sobre todo de los hechos de conciencia [48]. Así, Heráclito decía: "No entramos dos veces en el mismo río, en la misma corriente... todo fluye, todo pasa y nada permanece." De lo que cambia nadie puede decir jamás "es tal

---

[45] *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1905, págs. 200-204.

[46] *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1894, págs. 549-560.

[47] "Deus idem est ac rerum natura et idcirco immutationibus obnoxius. *Deusque reapse fit in homine et mundo*, atque omnia Deus sunt et ipsissimam Dei habent substantiam; ac una eademque res est Deus cum mundo et proinde spiritus cum materia, necessitas cum libertate, verum cum falso, *bonum cum malo*, et *iustum cum iniusto.*" Denzinger, n. 1701.

[48] Bergson, *Evolution créatrice*, pág. 2 y siguientes.

cosa", porque en ese preciso instante ya es otra cosa. En realidad, nada es, todo deviene. Se le da forma lógica al argumento: *ex ente non fit ens, quia iam est ens*, del ser nada puede venir, porque lo que es, ya es, y lo que deviene, antes de devenir, no es; por otra parte *ex nihilo nihil fit*, de la nada nada puede venir; si en un momento dado nada hay, nada habrá durante toda la eternidad. De estos dos principios concluía Parménides que el devenir es una ilusión; sólo le parecía poder afirmar una cosa: el principio de identidad: "el ser es, el no ser no es; jamás se saldrá de este pensamiento". De estos mismos dos principios concluía Heráclito: el ser y el no ser no son más que abstracciones, en realidad sólo existe el devenir, identidad móvil de los contrarios. De ahí la universal "contradicción que existe en todas las cosas" [49].

Aristóteles consagra el IV libro de la *Metafísica*, desde el capítulo III hasta el final, a la defensa del principio de contradicción. "Es imposible, dice, que nadie pueda concebir jamás que una misma cosa existe y no existe al mismo tiempo. Heráclito es de distinto parecer, según algunos, pero de que se diga una cosa no hay que deducir necesariamente que se piensa... Esto sería sentar una afirmación que se negaría a sí misma... (Cap. III). Sería lo mismo que destruir todo lenguaje, y admitir después que se puede hablar (Cap. IV); todas las palabras serían sinónimas, y todos los seres un solo ser; una galera, un muro y un hombre deberían ser una misma cosa (Cap. IV). Es destruir completamente toda substancia y verse obligado a pretender que todo es accidente (a admitir un devenir sin nada que devenga). (Cap. IV). La causa de la opinión de estos filósofos (la escuela de Heráclito) es que no han admitido como ser sino las cosas sensibles... y como veían que toda la naturaleza sensible está en perpetuo movimiento... algunos de ellos como Cratilo pensaron que ya no era preciso decir nada. Éste se contentaba con mover un dedo." (Cap. V) [50].

---

49 ARISTÓTELES, *Física*, lib. I, cap. VIII; *Comentario* de S. Tomás, lec. 16. *Metafísica*, lib. IV (III), caps. III, IV, V.

50 Aristóteles expone ocho razones principales para defender la necesidad y el valor real del principio de contradicción.

1º Negar esta necesidad y este valor es privar a las palabras de toda *significación determinada* y *destruir el lenguaje*.

2º Es *destruir toda esencia* o *cosa* o *substancia*, sólo habría un devenir sin sujeto, sin nada que devenga, un fluir sin flúido, un vuelo sin ave, un ensueño sin soñador.

3º Ya no habría *distinción entre las cosas*, entre una galera, un muro y un hombre.

4º Sería *destruir toda verdad*, porque la verdad sigue al ser.

5º Sería *la destrucción de todo pensamiento* y hasta de *toda* opinión,

No se puede, pues, negar con Heráclito el principio de no contradicción; resta refutar la objeción tomada de la existencia del movimiento. Aristóteles lo hace por medio de la noción de *potencia*, medio entre el ser determinado y la pura nada. (Cf. *Physic.*, lib. I, cap. III; y *Metaph.*, lib. IX íntegro)[51]. Hay que conceder que lo que deviene no procede del ser determinado (*ex ente non fit ens*); hay que conceder también que nada deviene de la nada (*ex nihilo nihil fit*). Y sin embargo, diga lo que diga Parménides, el devenir existe. ¿Es preciso, para admitirlo, seguir a Heráclito, negar el ser, principio de toda inteligibilidad, y decir que el devenir tiene en sí mismo su propia razón? De ningún modo, el devenir es el tránsito del *ser indeterminado* al ser determinado; por ejemplo, de la capacidad real de conocer a la ciencia adquirida, del embrión al ser constituído, del germen a la planta, etc. Al ser indeterminado susceptible de recibir una determinación, le llamamos *potencia*. Esta potencia, no siendo por sí misma el acto, no puede por sí misma pasar al acto, necesitará ser reducida al acto por una potencia activa, la cual tendrá asimismo necesidad de ser previamente movida, y previamente movida en último término por una potencia activa suprema que sea su misma actividad, y en tal sentido *inmóvil, acto puro*, siempre *idéntica* a sí misma. Con ello se explica el devenir y se sostiene y mantiene el principio de contradicción. Aristóteles llega a pretender que sólo su posesión permite afirmar el devenir lo mismo que permite afirmar la identidad. "Este sistema (de Heráclito), que pretende que el ser y el no ser existen simultáneamente, debe conducirnos a admitir el eterno reposo más bien que el movimiento eterno. Pues nada hay, en efecto, en que se pudieran transformar los seres puesto *que todo está en todo.*" (*Metaph.*, lib. IV, cap. v). Un devenir sin *sujeto* que permaneciera siempre el mismo bajo el cambio, dejaría por otra parte de

---

que se negarían a sí mismos afirmándose. La opinión de Heráclito se destruiría también, afirmando que las contradictorias son verdaderas simultáneamente.

6ª Sería *la destrucción de todo deseo* y de todo odio, la absoluta indiferencia, porque ya no se distinguiría el bien del mal. Ya no habría ninguna razón de obrar.

7ª *Ya* no podríamos *distinguir grados en el error*, todo sería igualmente falso y verdadero al mismo tiempo.

8ª Sería *la destrucción aun del mismo devenir*, porque ya no habría distinción entre el punto de partida y el punto de llegada, el primero sería ya el segundo, y no se podría ya pasar del uno al otro. Además, el devenir no tendría ninguna de las cuatro causas que lo explican: estaría sin el sujeto que deviene, sin causa eficiente, sin fin, y sin especificación, y lo mismo sería atracción que repulsión, congelación que fusión.

51 RAVAISSON, *Essai sur la Métaphysique d'Aristote*, tomo I, págs. 391-394.

ser un devenir, habría a cada instante aniquilación y creación. Un devenir sin *causa* y sin *fin* no es menos imposible, como acabamos de ver. (Cf. ns. 26 y 27).

Bergson da una forma nueva al argumento de Heráclito: "Hay *más* en el movimiento, dice, que en las posiciones sucesivas atribuídas al móvil, *más* en un devenir que en las formas atravesadas o pasadas sucesivamente, *más* en la evolución de la forma que en las formas realizadas una en pos de otra. La filosofía podrá, pues, de los términos de la primera clase sacar o deducir los de la segunda, pero no de los de la segunda deducir los de la primera; la especulación debe partir de la primera clase. Pero la inteligencia trueca el orden de los dos términos, y en este punto la filosofía antigua procede como hace la inteligencia. Se instala en lo inmutable, se da las *Ideas* y... pasa al devenir por vía de atenuación y de disminución" [52]. "Una perpetuidad de movilidad sólo es posible si va unida a una eternidad de inmutabilidad, que aquélla va desarrollando en una cadena sin principio ni fin. Tal es la última palabra de la filosofía griega... Ella se relaciona por medio de hilos invisibles con todas las fibras del alma antigua. Vano sería pretender deducirla de un simple principio. Pero si se elimina todo lo que procede de la poesía, de la religión, de la vida social, así como también de una física y de una biología todavía rudimentarias; si hacemos abstracción de los materiales friables que entran en la construcción de este inmenso edificio, subsiste una sólida armazón, y esta armazón diseña o perfila las grandes líneas de una metafísica, que es, creámoslo, la metafísica natural de la inteligencia humana" [53].

Bergson adopta una filosofía dinamista que es exactamente la antípoda de esta metafísica natural, en razón de que una tal metafísica no es más que el ordenamiento en un sistema de las disociaciones y de la fragmentación efectuadas sobre el flujo universal por el pensamiento común, es decir por la imaginación práctica y el lenguaje. La inteligencia, según él, no está hecha sino para pensar "los objetos inertes, más especialmente los cuerpos sólidos, donde nuestra acción encuentra su punto de apoyo y nuestra industria sus instrumentos de trabajo; nuestros conceptos se han formado a imagen de los sólidos, y nuestra lógica es sobre todo una lógica de sólidos" [54], es incapaz de representar lo real que es esencialmente devenir y vida.

---

[52] *Evolution créatrice*, págs. 341-342.
[53] *Ibid.*, pág. 354.
[54] *Évolution créatrice*, pág. 1.

El argumento no ha hecho grandes progresos después de Heráclito, y vemos cada vez mejor su origen sensualista. Si el único objeto de la inteligencia son los cuerpos sólidos, que se nos explique el verbo *ser*, alma de todo juicio, y que se nos muestre en qué puede diferir el hombre del animal. Si el objeto de la inteligencia no es el *cuerpo sólido*, sino el *ser* y todo lo que tiene razón de ser, la proposición bergsoniana *"hay más en el movimiento que en lo inmóvil"* sólo es verdadera tratándose de las inmovilidades captadas por los sentidos sobre el mismo devenir. Pero es falsa si se la erige en principio absoluto, porque entonces quiere decir: *"en lo que deviene y no es todavía hay más que en lo que ya es"*. Lo inmóvil para los *sentidos* es lo que *está en reposo*; para la inteligencia es *lo que es*, por oposición a lo que deviene, como lo inmutable es lo que es y no puede no ser. El sensualismo bergsoniano confunde la inmutabilidad que es superior al movimiento con la que le es inferior, la del término *ad quem* con la del término *a quo*, la del *acto* con la de la *potencia*. De este modo rebaja la vida inmóvil de la inteligencia, que contempla las más altas leyes eternas, hasta la inercia del cuerpo sólido inanimado. Desde este punto de vista, la vida vegetativa del estómago es superior a la vida inmóvil de la inteligencia; el tiempo es superior a la eternidad, es la vida mientras que la eternidad es una muerte. Boutroux le respondía del mismo modo a Spencer: "El evolucionismo es la verdad desde el punto de vista de los *sentidos*, pero desde el punto de vista de la *inteligencia* continúa siendo verdad que lo imperfecto sólo existe y se determina *en vista* de lo más perfecto... Además, la inteligencia continúa diciendo con Aristóteles: "Todo tiene su razón de ser, y el primer principio debe ser la razón suprema de las cosas. Ahora bien, explicar es determinar, y la razón suprema de las cosas no puede ser más que el ser enteramente determinado" [66]. "Tal es sin duda la última palabra de la filosofía griega", pero no es verdad, como quiere Bergson, "que esta filosofía se relacione por medio de hilos invisibles con todas las fibras del alma antigua" y con aquello que forma el fondo de la inteligencia humana. Es falso que no se pueda "deducirla de un simple principio". Se refiere y vincula a la inteligencia por la ley suprema del pensamiento y de lo real: el principio de identidad, comprendido en la absolutamente primera idea, la idea de ser. Se relaciona con ella, no por un fraccionamiento utilitario del continuo sensible, impuesto por las comodidades de la vida práctica y del lenguaje, sino por un fraccionamiento del ser

[66] *Etudes d'Histoire de la Philosophie*, pág. 202.

inteligible, que se impone, como lo vamos a ver, so pena de caer en el absurdo.

22º La objeción hegeliana (intelectualismo absoluto) contra el principio de identidad. En el polo opuesto de este antiintelectualismo de Heráclito, reasumido en nuestros días por Bergson, se encuentra el intelectualismo absoluto de Hegel, que derruye el valor objetivo del principio de identidad. Mientras la filosofía sensualista del devenir reduce lo racional a lo real vivido, al hecho de conciencia, lo que debe ser a lo que es, el derecho al hecho realizado o consumado, la moralidad al éxito, la necesidad a una libertad sin inteligencia y sin ley, especie de espontaneidad ciega como lo inconsciente de Schopenhauer; la filosofía intelectualista del devenir reduce, por el contrario, lo real vivido a lo racional, lo que es a lo que debe ser, el hecho realizado al derecho, el éxito a la moralidad, la libertad a la necesidad. El bergsonismo aparece así como un hegelianismo desandado o al revés.

Hegel niega el principio de no contradicción, desde el punto de vista intelectualista, en nombre precisamente de la idea de ser, y éste es el origen de su panteísmo [56]. Su argumentación expuesta

---

[56] Hegel cree refutar el panteísmo de Schelling en el cual lo absoluto relativamente transcendente llega a ser el mundo por una especie de evolución descendente que hace recordar el emanatismo alejandrino.

Según Hegel no se puede explicar lógicamente el paso de este Absoluto único a la multiplicidad de las cosas; si este Absoluto es perfecto en sí y no puede ser perfeccionado, ¿cómo podría proceder de él el mundo?; el tránsito de lo uno a lo múltiple sería irracional, sin razón. La ciencia supone, por el contrario, que todo lo que es real es racional y lógico. Cuanto más que lo real no es más que lo racional.

Hegel se ve así llevado a admitir como principio de todo conocimiento y de toda realidad la *idea real de ser*, que, por una necesidad interna y según una lógica superior a la del principio de contradicción, se determina progresivamente en géneros, especies, individuos y constituye por su evolución ascendente los reinos mineral, vegetal, animal, hasta que por fin adquiere conciencia de sí misma con la aparición del hombre. Esta conciencia de lo absoluto pasa del conocimiento confuso al conocimiento distinto, con la evolución del pensamiento humano, individual y colectiva, hasta que aparece el evolucionismo idealista, la filosofía de la *Idea creadora*, superior a todas las formas del arte, de la religión y de la filosofía.

El punto de partida de esta filosofía es la identificación de la idea de ser con la realidad en sí del ser general, identificación que es contraria al testimonio de la conciencia y al principio de contradicción. Durante el curso de la evolución se efectúa una violación constante del principio de contradicción, del principio de causalidad, porque lo más sale de lo menos; del principio de mutación, porque el cambio está sin sujeto que cambie; del principio de finalidad, porque las formas inferiores de la evolución no han podido ser ordenadas a las formas superiores. Esta ordenación pasiva supondría una ordenación activa.

en su *Lógica* (traduc. franc. de A. Vera, 2ª edic., § 85, tomo I, págs. 393-412), ha sido con toda exactitud resumida por el historiador Weber, del modo siguiente: "*Ser* es la noción más universal, pero por ello mismo es también la más pobre y la más nula. Ser blanco, ser negro, ser extenso, ser bueno, es ser algo; pero ser sin determinación ninguna es no ser nada, es no ser. *El ser puro y simple equivale, pues, al no ser.* Es al mismo tiempo él mismo y su contrario. Si no fuera más que él, permanecería inmóvil, estéril; si no fuera más que la nada, sería sinónimo de cero, y en tal caso completamente impotente e infecundo. Precisamente por ser *lo uno y lo otro deviene* alguna cosa, otra cosa, todas las cosas. La misma contradicción que encierra se resuelve en el *devenir*, en el despliegue o desenvolvimiento. Devenir es a la vez ser y no ser todavía (lo que será). Los dos contrarios que lo engendran, el ser y el no ser, se encuentran en él, fundidos, reconciliados. Se desprenderá de ahí una nueva contradicción, que se resolverá en una nueva síntesis, y así consecutivamente hasta el advenimiento de la idea absoluta" [57].

Para hacerse uno cargo del sofisma contenido en este argumento, basta ponerlo en forma silogística. Tenemos así: el Ser puro es indeterminación pura. Ahora bien, la indeterminación pura es un puro no ser. Luego el ser puro es puro no ser. El término medio "indeterminación pura" está tomado en dos acepciones diferentes. En la mayor designa la negación de toda determinación genérica, específica o individual, pero no la negación de la entidad (ideal o real) que trasciende las determinaciones genéricas de las que es susceptible. En la menor, por el contrario, la indeterminación pura no sólo es la negación de toda determinación genérica, específica e individual, sino también la negación de la entidad ulteriormente determinable. El argumento viene, pues, a decir: el ser puro es el ser indeterminado. Ahora bien, el ser indeterminado es puro no ser. La menor es evidentemente falsa [58].

Por otra parte no se ve por qué el devenir debería salir de esta contradicción realizada, de esta identificación de los contradictorios. Habría, por el contrario, que decir con Aristóteles: "Pretender que el ser y el no ser se identifiquen o existan simultáneamente, es admitir el eterno reposo, más bien que el movimiento eterno. Nada

---

Ahora bien, según esta doctrina, no existe al principio una inteligencia ordenadora.

[57] Véase también G. Noel, *La Logique de Hegel*, págs. 23-52 y págs. 135-159. Paris, Alcan, 1897.

[58] Véase Zigliara, *Summa Philosophica*, tomo I, *Critica*, págs. 247-252.

hay, en efecto, en lo que se puedan transformar los seres, puesto que *todo está en todo.*" (*Metaph.*, lib. IV, cap. v).

Finalmente, este intelectualismo absoluto de Hegel, lo mismo que el antiintelectualismo de Heráclito y de Bergson, destruye toda clase de ciencia. Todo razonamiento supone que cada una de las ideas que emplea representa una realidad cuya naturaleza permanece *la misma*; ahora bien, el principio de identidad es para Hegel sólo una ley de la lógica inferior, del entendimiento que trabaja sobre abstracciones, y no una ley de la lógica superior, de la razón y de la realidad. "De ello se sigue, como lo hacía notar Aristóteles en su *Metaph.* (lib. IV, cap. IV), que se puede afirmar o negar indistintamente todo de todo. ... que todo el mundo diría la verdad, y que todo el mundo mentiría, y que cada uno se confesaría a sí mismo su propia mentira." Por lo demás, el mismo Hegel reconocía "que si resulta verdad decir que el ser y el no ser no hacen más que una sola cosa, no menos verdad es que difieren entre sí y que el uno no es el otro". (*Lógica*, tom. I, pág. 404). De aquí se sigue que no se puede decir nada y que todo se puede decir. Si esto no es destruir toda ciencia, por lo menos es no atribuirle más que un valor relativo, y no conservar de ella más que el nombre.

Las objeciones contra el valor ontológico del principio de contradicción no tienen, pues, más contenido que éste. Las de Hegel, lo mismo que las de Heráclito y las del bergsonismo, son solamente paralogismos. Estos filósofos admiten que el principio de contradicción es ley del pensamiento razonador y del discurso; pero hay que admitir que también es ley del ser; en otros términos, *lo absurdo* no sólo es *impensable*, sino que es también *irrealizable*, y ninguna potencia o poder, por grande que sea, lo puede realizar. Esa es la primera evidencia de la inteligencia; su valor ontológico reposa sobre la evidencia de la noción de ser que hemos defendido extensamente. Las objeciones que acabamos de examinar son incapaces de invalidarla o de aminorar o disminuir su valor en ningún sentido.

En sus *Dilemmes de la Métaphysique pure* (pág. 2), Renouvier, después de tantos otros, pone una vez más en duda la objetividad del principio de contradicción. Bástenos responder con Evellin (*Congrès de Métaphysique*, París, 1900, pág. 175): "Si la ley o principio de no contradicción se impusiera al pensamiento y no a la realidad, el ser perdería precisamente lo que lo hace ser, es decir su identidad consigo mismo, por consiguiente ya no sería ser. Todo desaparecería en un incontenible desbordamiento, en un inasible fluir... El principio de identidad no es sólo la exigencia esencial del pensamiento, sino que es él mismo el que constituye la natu-

raleza, liberándola en su fondo del fenómeno." En efecto, el principio de substancia no es, como lo vamos a ver, más que una determinación del principio de identidad. Los principios de razón de ser y de causalidad se pueden reducir también a él por una reducción al absurdo, es decir, que tienen, lo mismo que él, un valor ontológico, que son, como él, leyes del ser.

Fácil es ya ver que si el principio de identidad y de no contradicción carecen de valor objetivo, el panteísmo evolucionista ha ganado la batalla; la realidad fundamental es *devenir*. Por el contrario, si la universalidad absoluta y la objetividad de este principio se imponen, la realidad fundamental deberá ser *identidad pura, Ipsum esse subsistens*, puro ser, o acto puro, pura perfección, por ello mismo transcendente, es decir esencialmente distinta del mundo, el cual es compuesto y cambiante. El hegelianismo, el heraclitismo, el bergsonismo constituyen así, en virtud de la contradicción que encierran, una *prueba por el absurdo de la existencia y de la transcendencia de Dios.*

23º El principio de substancia como determinación del principio de identidad. Su relación con la demostración de la existencia de Dios. Fácil es ver que el principio de substancia, negado por la filosofía del devenir, no es más que una determinación del principio de identidad. Importa recordarlo aquí por cuanto las pruebas de la existencia de Dios suponen la existencia de substancias y de substancias distintas. En un artículo de la *Revue de Métaphysique et de Morale* (julio de 1902, pág. 398), *"La dernière idole"*, Hébert escribía: "El principio de causalidad que conduce a una causa primera extrínseca, *quidquid movetur ab alio movetur*, trae su claridad aparente de una imagen espacial, introducida de modo ilegítimo en un problema de naturaleza metafísica; se supone que los motores y los móviles son substancias distintas, cosa que niega el panteísmo." La misma objeción, como acabamos de verlo, ha sido desarrollada por Le Roy en las páginas que consagró al postulado de la fragmentación o fraccionamiento. Para él, lo mismo que para Bergson, la substancia es "una posición en el espacio", resultado del fraccionamiento utilitario del continuo sensible. Desde el punto de vista empirista o de los sentidos, es realmente difícil poder decir otra cosa. Desde el punto de vista de la inteligencia, por el contrario, la substancia es concebida como una realidad fundamental, de orden distinto al de la cantidad y al de las cualidades sensibles. Toda entera en el todo y toda entera en cada parte, asegura la

unidad del todo. Los sentidos no la pueden captar como tal, de suyo sólo es accesible a la inteligencia. (S. Tomas, IIIa, quaest. 76, art. 7). Sin embargo, se le llama *sensibile per accidens*, en razón de que los sentidos la captan accidentalmente como sujeto de los fenómenos que ellos conocen directamente. En efecto, la vista no percibe el color en general, sino *lo coloreado*, un sujeto coloreado, y lo capta en cuanto *coloreado*, pero la inteligencia lo capta en cuanto *substancia*, desde el momento de la simple presentación de un objeto sensible, sin investigación ninguna. *Sensibile per accidens est quod statim ad occursum rei sensatae apprehenditur intellectu.* (*De Anima*, lib. II, *Coment.* de S. Tomás, lec. 13). La substancia es así captada por la inteligencia tan pronto como el primero de los sentidos internos haya reunido los datos de cada uno de los sentidos externos.

Respecto de esta inteligencia, la substancia no es más que una determinación primera del ser, necesaria para hacer inteligible en función del ser un grupo fenomenal que se presenta como autónomo. En el momento de la primera presentación de un objeto sensible cualquiera, como los pañales en que está envuelto un niño, en tanto que la vista capta el color de este objeto, y el tacto su forma y su resistencia, la inteligencia capta confusamente el *ser* "algo que existe". Este primer objeto conocido por la inteligencia se convertirá de una manera precisa en *sujeto uno y permanente* (substancia) cuando la inteligencia haya notado la multiplicidad de sus fenómenos y sus cambios. Efectivamente, lo múltiple sólo es inteligible en función de lo uno, y lo transitorio, sólo en función de lo permanente y de lo idéntico; porque "todo ser, de suyo, es uno y el mismo", es una de las fórmulas del principio de identidad. *Decir que un ser es substancia, es decir que es uno y el mismo bajo sus fenómenos múltiples y cambiantes.* En consecuencia, el principio de substancia no es más que una determinación del principio de identidad, y la idea de substancia una determinación de la idea de ser. En la génesis de estos conocimientos, la inteligencia pasa de la idea de ser, que contiene ya implícitamente la idea de substancia, a las ideas confusas de manera de ser, de fenómeno, de multiplicidad, de cambio; busca la manera de hacer inteligibles estas nuevas ideas a la luz de la idea de ser; y entonces es cuando conoce el "algo que es o existe" como sujeto uno y permanente, como ser en sentido pleno de la palabra, como *lo que existe en sí o subsiste (substancia)*. De ahí se ve llevada a precisar la idea de manera de ser, de fenómeno, que no se puede definir si no en función de lo que existe en sí: *ens entis*. La idea confusa de fenómeno determina así

la idea de substancia, y después es determinada por ella (S. Tomás, *Summa Theol.*, Ia, quaest. 85, art. 5). El fraccionamiento que separa el ser y el fenómeno no es, pues, un fraccionamiento utilitario del continuo sensible; es un fraccionamiento de lo inteligible, que se impone metafísicamente o *a priori*, en virtud del principio de identidad.

Desde este punto de vista se resuelve fácilmente la segunda antinomia kantiana que recae sobre la substancia corporal afirmando: el continuo es *divisible*, pero no *dividido* hasta lo infinito[59]; la substancia corporal y extensa no es una colección contradictoria de indivisibles inextensos; su unidad está asegurada por un principio superior al orden espacial, la forma substancial que está *toda en el todo y toda en cada una de las partes* y que exige cierta extensión *mínima* como condición de la subsistencia del compuesto.

En cuanto a la distinción numérica de las substancias individuales del orden sensible (distinción presupuesta por ciertas pruebas de la existencia de Dios, pero no esencial a estas pruebas), ordinariamente no tendremos más que una certeza física, la de la experiencia, y la de las leyes con ella emparentadas, que la ciencia experimental descubre. Pero el criterio de la unidad substancial de un ser no será solamente, como cree Le Roy[60], su unidad cuantitativa en el espacio, unidad perceptible al tacto. Esta unidad cuantitativa no supone comúnmente más que una unión accidental, la de un agregado de moléculas. El verdadero criterio de la unidad substancial de un ser será la actividad, y "la acción que revela la unidad del todo debe ser producida por una sola parte y no por la asociación de las partes, pero es necesario que en esta acción se revele la influencia de las otras partes; un ejemplo frecuentemente citado: de una yegua que tiene fracturado el hueso de caña nace un potro que presenta en el mismo hueso una sutura como si hubiese estado fracturado." Precisamente con la ayuda de este principio se establece la individualidad de los animales superiores[61]. Cuando en la realidad distinguimos dos animales o el animal y su medio, no hacemos solamente un "ordenamiento o clasificación, una simplificación cómoda para el lenguaje y para la acción". Bergson, en la *Évolution créatrice*, confiesa que el cuerpo viviente

---

[59] ARISTÓTELES, *Física*, lib. VI.

[60] *Revue de Métaphysique et de Morale*, julio de 1899, pág. 383.

[61] Véase el P. DE MUNNYNCK, *L'individualité des animaux supérieurs. Revue Thomiste*, 1901, pág. 664.

está aislado por la misma naturaleza, aun cuando su individualidad no sea perfecta.

Por lo que se refiere a la distinción substancial de las almas humanas, debemos decir que es objeto de certeza metafísica y que se puede demostrar rigurosamente. La inteligencia que funda la libertad es intrínsecamente independiente del organismo en el ejercicio de su acto, que alcanza el ser universal; ella supone, pues, un principio subsistente y simple, intrínsecamente independiente de la materia, del mundo de los cuerpos (*operari sequitur esse, et modus operandi modum essendi*). Este principio subsistente y simple, que tiene conciencia de sí y es dueño y señor de sí, debe ser distinto de los principios subsistentes similares. S. Tomás lo establece extensamente (Ia, quaest. 75, art. 2): "Intellectum esse unum omnium hominum omnino est impossibile. Si unus intellectus esset omnium hominum, non posset diversificari actio intellectualis mea et tua respectu eiusdem intelligibilis; esset tantum una intellectio." En fin, resultará evidente que las almas humanas son distintas de la Absoluto, si se demuestra que no puede haber en el seno de lo Absoluto ni multiplicidad ni devenir.

El principio de razón de ser nos va a mostrar precisamente que todo lo que es múltiple (compuesto) y cambiante no puede tener en sí su razón de ser, y debe en último término tener su razón de ser en un ser que sea pura identidad, puro ser, acto puro, pura perfección. Desde este punto de vista, poco importa que el mundo del que nosotros partimos para probar la existencia de Dios sea una sola substancia o muchas substancias, bastará que haya en él multiplicidad (por lo menos accidental) y devenir. Dios no podrá ser concebido como la substancia del mundo, porque sería lo mismo que decir que es determinado y por ello mismo perfeccionado por los fenómenos múltiples y pasajeros que se le sobreañadirían. Dejaría de ser al ser como A es a A, puro ser o acto puro.

24º El principio de razón de ser, fundamento más cercano o próximo de las pruebas de la existencia de Dios. Se reduce al principio de identidad por una reducción al imposible; en este sentido es analítico. *El principio de razón de ser*, sobre el cual descansan las pruebas de la existencia de Dios, no es, como el principio de substancia, una simple determinación del principio de identidad, sino que se reduce a él por una reducción al imposible. El principio de razón de ser se formula así: "Todo lo que es tiene su razón de ser", o también: "todo ser tiene una razón suficiente",

en consecuencia "todo es inteligible." Este principio es evidente de por sí, y no podría ser objeto de una demostración directa; pero se demuestra indirectamente o por el absurdo. La demostración directa da, valiéndose de un término medio, la evidencia *intrínseca* de una proposición no inmediata o no evidente de suyo. La demostración por el absurdo de un principio inmediato y ya evidente no puede pretender dar su evidencia *intrínseca*, solamente prueba que aquel que niegue este principio se ve obligado a negar el principio de contradicción, que aquel que lo ponga en duda se verá obligado a dudar también del principio de contradicción. La siguiente afirmación es una doctrina unánimemente admitida por la Escolástica: la metafísica explica y defiende los primeros principios por reducción al imposible, reduciéndolos al principio de identidad, inmediatamente incluído en la idea absolutamente primera, en la idea de ser [62].

"In principiis per se notis, dice S. Tomás, ordo quidam invenitur, ut quaedam in aliis simpliciter contineantur: sicut omnia principia reducuntur ad hoc, sicut ad primum: impossibile est simul affirmare et negare, ut patet per Philosophum in IV *Metaph.*, text. 9". (IIa IIae, quaest. 1, art. 7).

Expongamos esta reducción al absurdo. Hay que precisar en primer término el sentido de la fórmula del principio: "Todo lo que es tiene su razón de ser." La razón de ser es doble, intrínseca o extrínseca. La razón de ser *intrínseca* de una cosa es aquello por lo que esa cosa es de tal naturaleza determinada y con tales propiedades, y no de otro modo; el cuadrado debe tener en sí aquello por lo que es cuadrado y con tales propiedades, más bien que círculo con tales otras propiedades. Si la cuestión sólo versara sobre la razón de ser intrínseca, este principio no sería más que una simple determinación del principio de identidad; pues efectivamente desde este punto de vista considera a la substancia como esencia. Negar que todo ser tiene en sí aquella por lo que es tal, cuando por sí mismo y por lo que lo constituye en su ser propio es tal, es evidentemente negar el principio de identidad, es negar que lo rojo es

---

[62] Véase *IV Metaphys.*, *Comentario* de S. Tomás, lec. 6. *Summa Theol.*, Ia. IIae, quaest. 94, art. 2, SUÁREZ, S. I., *Disputat. Metaph.*, disp. III, sec. 3, n. 9. JUAN DE SANTO TOMÁS, O. P., *Cursus Phil.*, quaest. 25, art. 2. GOUDIN, O. P., edic. 1860, tomo IV, pág. 255. KLEUGEN, S. I., *Phil. Scot.*, núms. 293, 294. ZIGLIARA, O. P., *Ontol.*, pág. 235; *De la luz intelectual*, tomo III, pág. 255. DELMAS, S. I., *Ontologia*, pág. 642. Nosotros hemos desarrollado extensamente este punto en *Revue Thomiste*, sept. de 1918: *Comment le principe de raison d'être se rattache au principe d'identité, d'après S. Thomas*, artículo reproducido en *Le Sens commun, la philosophie de l'être et les formules dogmatiques*, pág. 208.

rojo por sí, es negar que el cuadrado tiene en sí aquello por lo que es cuadrado con tales propiedades, más bien que círculo con tales otras propiedades. Pero la razón de ser puede ser *extrínseca*; así decimos que las propiedades tienen su razón de ser en aquella naturaleza de la cual derivan, en la diferencia específica de donde se pueden deducir y que las hace inteligibles (las propiedades del triángulo en la naturaleza del triángulo, la libertad en la razón capaz de deliberar). Decimos también que un ser que no es por sí tiene la razón de ser de su existencia en otro ser que es por sí, (esta razón de ser extrínseca de la existencia de un ser contingente se llama su causa eficiente, es la razón de ser realizadora o actualizadora, lo que lo realiza o lo actualiza). Decimos, por fin, que un medio que no es querido por sí mismo, sino en vista de un fin, tiene su razón de ser extrínseca en este fin. La razón de ser extrínseca puede ser, como se ve, causa eficiente o final; para ser más breves, nosotros la llamaremos causa en el sentido general de la palabra, sin hablar todavía de eficiente.

En consecuencia, si se quiere precisar la fórmula del principio de razón de ser, mencionando la razón de ser intrínseca y la razón de ser extrínseca, se dirá: "Todo ser tiene la razón de ser de lo que le conviene, en sí o en otro; en sí, si eso le conviene por lo que le constituye en su ser propio; en otro, si eso no le conviene por lo que lo constituye en su ser propio."

Como acabamos de ver, la primera parte de la fórmula, que se refiere a la razón de ser intrínseca, no es más que una determinación del principio de identidad. Es de la segunda parte de la que se puede decir con verdad que se reduce al principio supremo por reducción al imposible. En otras palabras, no solamente *ininteligible,* como pretenden los kantianos, sino *contradictorio* decir que un ser que no tiene en sí su razón de ser no tiene su razón de ser *en otro*. Es fácil determinarlo; para poner en forma esta reducción a lo imposible utilizamos lo que escribió a este respecto A. Spir en su obra *Pensamiento y Realidad* [68].

Sea el principio de identidad: "todo ser es por sí mismo de una naturaleza determinada que lo constituye en su ser propio", A es A, lo rojo es por sí mismo rojo, el cuadrado es por sí mismo cuadrado. De donde la fórmula negativa que es el principio de no contradicción; "un mismo ser no puede ser y no ser lo que es", ser redondo y no redondo. De donde una tercera fórmula que se puede llamar principio de los contrarios o de los dispares: "un mismo ser no pue-

---

[68] Traducida del alemán por PENJON. París, Alcan, 1906, págs. 146, 203.

de a la vez y bajo el mismo respecto ser determinado de dos maneras diferentes", por ejemplo, ser redondo y cuadrado, porque el cuadrado en cuanto cuadrado se opone a lo redondo y es esencialmente no redondo. De ahí nos vemos llevados a una cuarta fórmula: si hay contradicción en decir "el cuadrado es redondo", no la hay al decir "el cuadrado es rojo", puesto que la relación de atribución ya no es la misma; hablar de cuadrado es situarse en el punto de vista de la forma, hablar de rojo es situarse en el punto de vista del color; el cuadrado puede ser rojo sin dejar de ser cuadrado. Pero hay todavía contradicción en decir: "el cuadrado por sí mismo y como tal, es decir, por lo que lo constituye en su ser propio, es rojo", porque lo que hace que el cuadrado sea cuadrado es *distinto* de lo que hace que el rojo sea rojo. El cuadrado no puede ser rojo por sí. Llegamos así a esta cuarta fórmula: "Lo que le conviene a un ser, sin pertenecerle según lo que lo constituye en su ser propio, no tiene en él su razón de ser. "Esta fórmula inmediatamente derivada del principio de identidad puede enunciarse también así: "Elementos *de suyo* diversos no son *de suyo* una misma cosa, no pueden *de suyo* estar *unidos* o convenirse entre sí." En fin, el principio de razón de ser (extrínseco) afirma además: "Lo que le conviene a un ser, sin pertenecerle según lo que lo constituye en su ser propio, tiene necesariamente su razón de ser en otro." S. Tomás dice así: "omne quod alicui convenit non secundum quod ipsum est [64], per aliquam causam ei convenit, nam quod causam non habet primum et inmediatum est." *(C. Gentes,* lib. II, cap. xv, c. 2.) Más brevemente: "Lo que existe sin existir por sí, existe por otro" o también "la unión incondicional (incausada) de lo diverso es imposible", lo que S. Tomás expresa diciendo: "Quae secundum se diversa sunt non conveniunt in aliquod unum, nisi per aliquam causam adunantem ipsa." (Ia, quaest. 3, art. 7).

Este principio añade algo nuevo a la cuarta fórmula que precede, pues afirma además *una relación de dependencia, ab alio.* No se puede pretender deducirlo del principio de identidad por demostración directa, es de suyo e inmediatamente evidente, pero se reduce al principio de identidad por demostración indirecta o reducción al absurdo.

Frecuentemente [65] se ha puesto en duda la posibilidad de

---

[64] Este "secundum quod ipsum est" es el equivalente del καθ' αὑτὸ καὶ ᾗ αὐτό de los *Segundos Analíticos* de ARISTÓTELES, lib. I, cap. IV.

[65] J. LAMINNE en la *Revue Néo-scolastique de Philosophie* de Lovaina, nov. de 1912, examina la reducción al absurdo que nosotros habíamos expuesto en *Le Sens commun et la Philosophie de l'être*, pág. 230. Se reducía a esto:

reducir al absurdo a aquel que negara el principio de razón de ser (extrínseca). Todas las reducciones hasta aquí propuestas implicarían una petición de principio. De donde se concluye que la negación del principio de razón de ser es solamente *ininteligible*, pero no *absurda*. En otros términos, es ininteligible que lo contingente sea incausado, pero ello no es absurdo. Si fuese incausado no existiría ni por sí ni por otro, su existencia estaría sin razón de ser.

Quienes así razonan, separándose de la filosofía tradicional, pueden ser refutados en primer lugar por lo que muchos de entre ellos nos conceden: la necesidad absoluta del principio de razón de ser o de causalidad. En efecto, es absolutamente imposible que lo que es absolutamente necesario no lo sea. Ahora bien, el principio metafísico de razón de ser no sólo es de necesidad hipotética como las leyes físicas, sino de necesidad absoluta. Por lo tanto, la negación de ese principio implica una imposibilidad absoluta o una absurdidad, porque únicamente lo absurdo es absolutamente imposible. En otros términos, todos los objetantes deberían conceder, como lo hace Hume y el empirismo radical, que absolutamente hablando lo contingente puede ser incausado, lo que supone la negación de la *necesidad absoluta* de los principios de razón de ser y de causalidad, que se convierten en simples leyes empíricas, hipotéticamente necesarias. Y así como Dios puede hacer que los muertos resuciten en virtud de un milagro, así como conserva accidentes sin su substancia, habría podido, por lo que a su potencia absoluta se refiere, hacer un mundo en el que hubiera habido hechos sin causas, comienzos absolutos, seres brotando de la nada sin causa ninguna. Estos comienzos absolutos serían misterios incomprensibles, pero tampoco ellos, al modo de la Trinidad o la Encarnación, implicarían contradicción. Nadie que quiera mantener las líneas generales de la filosofía tradicional aceptará estas consecuencias necesarias.

En segundo lugar es necesario responder que la reducción al absurdo, opuesta contra los que niegan la necesidad absoluta del principio de razón de ser, se puede establecer sin ninguna petición de principio, del modo siguiente:

"Negar que el ser contingente sea condicionado o relativo es afirmar que es no condicionado, no relativo, es decir, absoluto; lo que equivale a decir que lo que existe sin existir por sí, existe por sí." "Una vez más, responde J. Laminne, este razonamiento sólo es valedero suponiendo la necesidad de una razón de ser para todo lo que existe; si no, negar que el ser contingente sea condicionado, es afirmar que es absoluto en el sentido de que no depende de otro, pero no en el sentido de que tenga en sí mismo la razón de su existencia, que exista por sí."

Negar el principio de razón de ser, es afirmar que *lo contingente,* que existe sin existir por sí, *puede ser incausado* o *incondicionado. Ahora bien, lo que es incausado o incondicionado es por sí.* Luego el *ser contingente incausado sería al mismo tiempo por sí y no por sí,* lo que es absurdo.

Es lo mismo que dice S. Tomás: "omne quod alicui convenit non secundum quod ipsum est, per aliquam causam ei convenit, *nam quod causam non habet primum et immediatum est*". (*C. Gentes,* lib. II, cap. xv, § 2). Lo que es incausado debe ser por sí e inmediatamente la misma existencia. Lo incondicionado que no fuera la existencia misma, no tendría ninguna relación posible con la existencia, y no se distinguiría de la nada. Un comienzo absoluto, un ser brotando de la nada sin ninguna causa es, pues, absurdo, porque por una parte sería contingente, es decir *no por sí,* y al mismo tiempo incausado, incondicionado, no relativo, es decir absoluto o *por sí.* La existencia que poseería le convendría por sí mismo y no por sí mismo. "Contingente e incondicionado o no causado" implica, pues, contradicción.

A esto, inspirándose en Hume, objetan: lo contingente-no causado no sería *por sí* más que *negativamente,* es decir no por otro; no sería *por sí positivamente,* porque no tendría en sí mismo su razón de ser, no tendría ninguna razón de ser ni en sí ni fuera de sí [66]. No existiría, pues, positivamente ni por sí ni por otro, su existencia estaría sin razón de ser, y por consiguiente sería *ininteligible,* misterio absolutamente incomprensible, pero no por ello *absurdo,* ni absolutamente imposible.

Respuesta. Lo que no es *por sí positivamente, ni por otro,* no sólo es ininteligible, sino absurdo e imposible, y no se puede distinguir de la nada. En efecto, la inteligibilidad como la posibilidad no se concibe sino es por relación *al ser.* Es posible lo que es capaz de existir, inteligible lo que dice relación al ser, objeto primero de la inteligencia. Por consiguiente, lo que es absolutamente ininteligible es lo que no puede tener relación al ser; o también, lo que es absolutamente imposible es lo que de suyo repugna existir, lo que no es susceptible de existencia. De donde se sigue, tratándose de una existencia actual, *que una cosa no puede existir actualmente sin tener una relación actual a la existencia.* Ahora bien, lo contingente no causado no podría tener ninguna *relación actual a la existencia.* En efecto, por hipótesis, no es *ni por sí ni por otro,* no pue-

---

66 Tal es la objeción que nos hace J. Laminne, y que hemos referido en la nota precedente.

de, pues, tener ni por sí ni por otro esta relación actual a la existencia; esta relación sin ningún fundamento es imposible.

Instancia. Esta relación actual a la existencia carecería ella misma de fundamento, es decir no tendría ninguna razón de ser, y por consiguiente sería ininteligible, pero no por ello sería absurda; la respuesta precedente es sólo una petición de principio, supone el principio de razón de ser que es el mismo que ella pretende defender por reducción al absurdo.

Respuesta. Esta relación sin fundamento no es ininteligible sino en cuanto que ella misma carece de relación posible con el ser, está *fuera del ser* y de la *inteligibilidad* como la nada, y por consiguiente, no sólo es ininteligible, sino también absurda e imposible. Para mejor hacerse cargo de esto, basta considerar que esta relación sin fundamento sería la relación de *conveniencia* de la existencia actual al ser contingente no causado. Ahora bien, una relación de conveniencia supone necesariamente dos términos que tienen algo por lo que se convienen recíprocamente, y aquí la existencia actual y el ser contingente no causado no tienen nada por lo que ellos se convengan recíprocamente; ya que por definición lo contingente no causado no existe ni por sí ni por otro, no tiene nada por lo que la existencia pueda convenirle. Por lo tanto, esta relación de conveniencia no sólo es ininteligible, sino absurda; sería la *relación de conveniencia de términos que no se convienen recíprocamente,* que no tienen nada en virtud de lo cual se convengan entre sí.

Y esto es lo que muy bien ha visto Hegel cuando confiesa la contradicción que se halla en un devenir que tiene en sí mismo, que es para sí mismo su razón de ser.

En una palabra; lo contingente incondicionado o bien está sin ninguna razón de ser, y entonces se distingue y no se distingue de la nada; o bien tiene en sí mismo su razón de ser, y entonces se distingue y no se distingue del Ser por sí.

Es indudable que esta demostración indirecta o por el absurdo no pretende dar la evidencia intrínseca del principio de razón de ser. Este principio es ya evidente por sí mismo inmediatamente. Pero ella muestra que la negación de la necesidad de este principio no solamente es ininteligible y dañosa, como sostiene Kant, sino que es también *contradictoria.* Negar este principio es verse obligado a negar el de contradicción; dudar de él, es verse obligado a dudar del de contradicción. En este sentido decimos que el principio de razón de ser es analítico. Para que un juicio sea analítico, no es necesario que haya identidad *lógica* entre el sujeto y el predicado, tal juicio sería una tautología y no nos enseñaría nada; en

todo juicio afirmativo, hasta en el principio de identidad, hay diversidad lógica del predicado y del sujeto, y hay identidad real. Un juicio es analítico y *a priori* o sintético y *a posteriori* según que esta identidad real aparezca por el solo análisis de las nociones o por el examen de las cosas existentes.

Aquí el análisis de los términos nos muestra que no podemos negarnos a admitir la identidad real bajo la diversidad lógica sin caer en el absurdo.

Con todo, el principio de razón de ser no es analítico del mismo modo que lo es el principio de identidad. En efecto, en este último el predicado está incluído en la noción de sujeto como los elementos de la definición en el sujeto definido; mientras que en el principio de razón de ser (extrínseco), el predicado sólo le conviene al sujeto tal como una propiedad inmediata, le conviene a la esencia de donde ella deriva. Son dos modos diferentes de atribución necesaria, distinguidos por Aristóteles en *Segundos Analíticos* (lib. I, cap. IV, *Comentario* de S. Tomás, lec. 10). En el principio de identidad se afirma que "todo ser tiene una esencia propia", por la cual se define: el hombre es el hombre, el león es el león, lo necesario es lo necesario, y no puede menos de ser, lo contingente es lo contingente y puede no ser. Estamos aquí en el orden de las definiciones, *in primo modo dicendi per se,* dicen los escolásticos, refiriéndose al pasaje de Aristóteles que acabamos de citar. El principio de razón de ser, por el contrario, afirma de lo contingente no lo que define, sino lo que es una propiedad inmediatamente consecuente a su naturaleza, *in secundo modo dicendi per se.* "Aunque la relación a su causa, dice S. Tomás (Ia, quaest. 44, ad Ium), no entra en la definición de lo que es causado, se sigue de su naturaleza; del hecho de que una cosa sea ser por participación, se sigue que es causada por otro ser. Esta tal cosa sólo puede existir, por lo tanto, si es causada, como el hombre no puede ser hombre sin tener la facultad de reír", que es una de sus propiedades. Se puede y se debe definir el ser contingente sin hablar de su relación de dependencia respecto a otro ser; lo contingente se define, en efecto, diciendo que es lo que puede ser y no ser. Pero en lo contingente no se puede negar su relación de dependencia respecto a otro ser sin negar al mismo tiempo su contingencia, tal como lo hemos establecido por nuestra reducción al absurdo o al imposible: negar de un ser esta relación de dependencia es identificarlo bien sea con el Ser por sí, bien sea con la nada.

La principal dificultad que presenta el principio de razón de ser es su conciliación con la libertad (divina o humana). O bien el

acto libre tiene una razón de ser determinante, y ya no es libre, o bien no tiene razón de ser determinante, y entonces es como un comienzo absoluto que implica contradicción. Examinaremos esta dificultad en la última parte de esta obra.

25º El principio de causalidad eficiente, fundamento inmediato de las pruebas de la existencia de Dios. La idea de causa eficiente; su valor ontológico: la causalidad eficiente, definiéndose en función del ser por la realización, transciende el orden de los fenómenos, es un sensible per accidens y un inteligible per se. Del principio general de razón de ser (extrínseca) se derivan el principio de causalidad eficiente propiamente dicho, el principio de finalidad y el principio de inducción. *La razón de ser* es más general que la causa; causa es aquello de lo que algo depende en su existencia [67]; dicho de otro modo, es la razón de ser de la existencia de su efecto, y más particularmente la causa eficiente es razón de ser en el sentido de *que realiza o actualiza;* pero no toda razón de ser es causa, así la diferencia específica es razón de las propiedades sin ser su causa.

No investigaremos, para responderles a los empiristas, si esta idea de causa eficiente nos viene de la experiencia externa (resistencia que nos oponen los cuerpos) o de la experiencia interna (sentimiento de esfuerzo que ejercemos sobre los cuerpos exteriores; algunos han pretendido que aquí no hay más que una sensación aferente y no eferente). También es inútil investigar si, para el conocimiento sensible (tal como existe en el animal), el esfuerzo está solamente *seguido* del desplazamiento del móvil exterior, o si *produce, realiza* ese desplazamiento. Hume y todos sus discípulos afirman que los sentidos no nos muestran hechos de *causalidad*, sino sólo hechos de sucesión. Es cierto que la causalidad no puede ser percibida por los sentidos como el color o el sonido; no es un *sensibile per se*, es, como la *substancia*, una realidad de orden *intelligibile per se* (nóumeno), pero que merece el nombre de *sensibile per accidens "quia statim percipitur ab intellectu ad occursum rei sensatae"*. (*De Anima*, lib. II, *Coment*. de S. Tomás, lec. 13). El sentido capta la cosa que es causa, pero no según la razón de

---

[67] La existencia de una cosa (o de un devenir) depende en distintos sentidos, de la *causa formal* que la especifica intrínsecamente, de su *causa material* que la individualiza, de su *causa eficiente* que la produce, de su *causa final* a la que ella está ordenada. La idea ejemplar es una causa formal extrínseca.

causa. Lo mismo que sólo la inteligencia percibe el *ser* como tal, lo mismo que ella sola percibe la *substancia* como tal bajo las cualidades sensibles, color, sonido, olor, que captan los sentidos; del mismo modo ella sola puede percibir *(per se)* la *realización* o *producción* o *actualización* de lo que viene a la existencia. En efecto, la realización sólo tiene sentido en función del ser, y en consecuencia no puede ser captada como tal si no es por la facultad que tiene por objeto formal el *ser* y no el color, el sonido o el hecho interno. Desde el mismo momento que los sentidos nos muestran un cambio, la razón busca su razón de ser realizadora. Poco importa, pues, cuál es la experiencia o la imagen sensible que nos proporciona la idea de causa; esta idea no saca u obtiene su valor absoluto, universal y suprafenomenal de su origen sensible (podría ser innata y tener este mismo valor), sino de su relación con el *ser*, objeto formal de la inteligencia. Estamos absolutamente ciertos *de que todo ser, que puede no ser, tiene necesidad de una causa eficiente*, es decir tiene ncesidad de ser *realizado* (en el tiempo o *ab aeterno*, esto poco importa), porque la inteligencia tiene esta intuición: al no convenirle la existencia a este ser según lo que que lo constituye en su ser propio *per se primo*, no lo puede convenir sino por otro, *ab alio* o *per aliud*.

Es inútil proseguir la defensa de la necesidad absoluta del principio de razón de ser (extrínseca), que aquí está solamente determinado y precisado por el de eficiencia, como lo será por el de finalidad.

Esta concepción de la causalidad no es, pues, antropomórfica, la causalidad universal no es la proyección hacia afuera de una experiencia interna, de un hecho de la vida humana. La causalidad no es, como la atracción universal, una experiencia generalizada; es el objeto de una noción primera que pertenece a la inteligencia humana, no en cuanto humana, sino en cuanto inteligencia. Nuestra inteligencia, en cuanto humana, tiene por objeto la esencia de las cosas sensibles; en cuanto inteligencia, como todas las inteligencias, tiene por objeto formal y adecuado el ser. (S. Tomás, *Summa Theol.*, Ia, quaest. 12, art. 4 c. y ad 3um). Ahora bien, acabamos de definir la causalidad inmediatamente en función del ser. Por ende hemos establecido su *valor ontológico*, y hemos sentado el fundamento lejano de su *valor transcendente* y analógico, o sea, en otros términos, de la posibilidad de atribuirlo a Dios. Veremos después, n. 29 y 30, que el ser podrá serle atribuído a Dios, porque no es una noción unívoca como un género, sino porque transciende los géneros; otro tanto habrá que decir de la causalidad y de las de-

más nociones (inteligencia y voluntad) que se definen por una referencia o relación inmediata al ser, y no a tal o cual modalidad particular del ser.

26º Todo devenir y todo compuesto requieren necesariamente una causa. El principio metafísico de causalidad, referido y vinculado así al ser, se va a aplicar a todo lo que no existe por sí, tal es el caso de todo devenir, y desde un punto de vista más universal y más profundo, de todo compuesto. El devenir exige en primer lugar una *razón de ser extrínseca,* porque es la unión sucesiva de lo diverso (ejemplo, lo que es violáceo deviene rojo). Ahora bien, la unión incondicional de lo diverso es imposible, porque elementos de suyo diversos no pueden de suyo estar unidos (principio de identidad). Esta razón extrínseca es una *causa eficiente:* el devenir que se va realizando poco a poco, debe sea realizado por algo distinto de él. En efecto, tal como muestra Aristóteles en respuesta a los argumentos de Parménides y de Heráclito (*Phys.,* lib. I, cap. III, y *Metaph.,* lib. IX íntegro), el devenir supone en su origen un medio o algo intermedio entre el ser determinado y la pura nada, y este medio es el ser indeterminado o la potencia *(ex ente iam determinato non fit ens, quia iam est ens; ex nihilo nihil fit; et tamen fit ens)* (cf. *supra,* n. 21). Así, el devenir es el tránsito o pasaje de la potencia al acto; lo que podía estar caliente, pero no lo está, deviene caliente; el discípulo que tenía la potencia real de llegar a ser filósofo (potencia real que no tiene el perro), pero no lo era, deviene filósofo. La potencia que *de suyo* no es el acto o no está actualizada, no puede ser actualizada *por sí.* (Negarlo sería negar el principio de identidad). En consecuencia, sólo puede ser actualizada por otro que esté en acto. Pero es imposible que una misma cosa esté en potencia y en acto bajo el mismo respecto, por consiguiente es necesario que la potencia que pase a acto sea actualizada *por otra cosa,* y esta otra cosa que actualiza o realiza es precisamente la causa eficiente. "De potentia non potest aliquid reduci in actum nisi per aliquod ens in actu. Non est autem possibile ut idem sit simul in actu et in potentia secundum idem." (Ia, quaest. 2, art. 3).

El devenir se hace así inteligible no en función del *reposo* (como lo hacía Descartes que se situaba en el punto de vista mecánico y no metafísico), sino en función del *ser,* por la división del ser en potencia y acto. Tal división se impone, según hemos visto (n. 21), si se quiere sostener contra Parménides la existencia del devenir, y

contra Heráclito el valor objetivo del principio de identidad. Este será el fundamento de las pruebas por medio del movimiento, por las causas eficientes y por la contingencia.

No sólo el devenir se hace así inteligible, sino que también se hace, en el orden estático y en las últimas profundidades del ser que el devenir no alcanza, la multiplicidad o diversidad. En primer lugar toda multiplicidad (1º pluralidad de seres que poseen un elemento común y que por esta razón tienen una unidad de semejanza específica, genérica o solamente analógica; 2º pluralidad de partes de un mismo y solo ser, que por tal motivo tiene unidad de unión) requiere *una razón de ser intrínseca*. En efecto, una tal multiplicidad es unión de lo diverso. Ahora bien, la unión incondicional de lo diverso es imposible. Elementos de suyo diversos no pueden de suyo y como tales estar unidos, ni siquiera ser semejantes (principio de identidad); *multitud non reddit rationem unitatis* (Cf. *infra*, prueba de la existencia de Dios por los grados de los seres, n. 39...).

Esta razón de ser extrínseca debe ser una *causa eficiente*, es decir un principio de actualización. En efecto, la multiplicidad, como el devenir, es siempre composición de potencia y acto, y no acto puro, acto por sí misma. También lo demostró Aristóteles contra Parménides. Este último declaraba ilusoria toda multiplicidad, lo mismo que todo movimiento, en nombre del principio de identidad. "Todo lo que está fuera del ser (*distinto* del ser) es no ser, decía el filósofo de Elea, y el no ser no existe. Luego el ser es uno y no hay más que un solo ser, porque nada se puede concebir que se añada al ser para introducir en él una diferenciación; aun eso mismo sería ser. Dicho de otro modo: si hubiese dos seres deberían distinguirse el uno del otro *por algo* que no fuera ser, y *lo que no* es ser, es *no ser*. Ahora bien, el ser es, el no ser no es, y jamás se podrá salir de este pensamiento." (Cf. Aristóteles, *Metaph.*, lib. I, cap. v, *Comentar.* de S. Tomás, lec. 9). Sería en realidad negar el mundo, absorberlo en Dios que es lo único absolutamente uno e inmutable, y debemos estar agradecidos a Parménides por haber afirmado de una manera tan vigorosa la ley suprema del pensamiento y de lo real, el principio de identidad, fundamento de toda prueba de la existencia de Dios. Pero al fin y al cabo el mundo existe, es un hecho y en él vemos la multiplicidad; la multiplicidad está también en los conceptos. Es necesario explicarla, sin abandonar, no obstante, el primer principio de la razón.

Platón, en el *Sofista* (241 D, 257 A, 259 E), para explicar lo múltiple, no teme poner, "con riesgo de pasar por parricida, de me-

ter las manos en la fórmula de Parménides, y de afirmar que el *no ser* existe", un medio entre el ser y la pura nada, límite del ser. En virtud del principio mismo de identidad, los objetos que conocemos, teniendo el ser como elemento común, no pueden diferir los unos de los otros por este elemento común. Forzoso es, pues, decir, que difieren por algo que no es el ser; y lo que no es ser es no ser. Hay, por consiguiente, que afirmar que el no ser es medio entre el ser y la pura nada, límite del ser.

Aristóteles lo concreta así: la distinción de muchos individuos de una misma especie no se explica si no se admite el no ser real o la materia como sujeto y límite de la forma común a estos individuos. Así, la materia (en cuanto exige tal cantidad y no tal otra) es principio de individuación, y basta para distinguir dos individuos que, de no considerar más que su forma y sus cualidades, no se podrían distinguir, como dos gotas de agua. S. Tomás concreta también: la multiplicidad o la distinción de los seres en general no se explica si no se admite en cada uno de ellos el *no ser real* o *potencia,* como sujeto y límite del *acto de existir* que es común a todos estos seres, *actus multiplicatur et limitatur per potentiam* (Ia, quaest. 7, art. 1; *C. Gentes,* lib. II, cap. LII). Minerales, vegetales, animales, hombres y ángeles, todos tienen un elemento común, *la existencia,* y un principio que los diferencia, una *esencia* susceptible de existir y que recibe la existencia según su capacidad más o menos restringida, desde la piedra hasta el espíritu puro. Se ve que este compuesto de *esencia y existencia,* que es unión de lo diverso, exige una razón de ser extrínseca, la unión incondicional de lo diverso es imposible; esta razón debe ser actualizadora, puesto que este compuesto no se actualiza de suyo ni es existente de suyo y como tal. "Omne compositum causam habet, quae enim secundum se diversa sunt, non conveniunt in aliquod unum nisi per aliquam causam adunantem ipsa." (Ia, quaest. 3, art. 7).

La multiplicidad se hace así inteligible en función del ser, por la división del ser en acto y potencia. Esta división se impone si se quiere sostener la existencia de lo múltiple sin negar el valor objetivo del principio de identidad. Éste es el principio que nos obliga a distinguir, en todo lo que es y puede no ser, el no ser real o potencia y el ser, la esencia y la existencia, y es este mismo principio, unido al principio de razón de ser, el que nos va a obligar a referir y vincular todos los seres con el Ser subsistente por sí, *Ipsum esse subsistens,* el único que tiene en sí mismo su razón de ser, porque

es el único que es identidad pura. El principio supremo del pensamiento aparecerá entonces como principio supremo de lo real o de la realidad (Ia, quaest. 3, arts. 4 y 7).

27º. El principio de la finalidad derivado del principio de razón de ser. El conocimiento de su valor absoluto, en vez de suponer el de la existencia de Dios, debe permitirnos alcanzarlo. Todo devenir y todo compuesto necesita, pues, una causa eficiente. Exigen también necesariamente una causa final, necesitan dos razones de ser extrínsecas. Habremos de insistir sobre este segundo punto a propósito de la prueba por el orden del mundo, pero conviene ya desde ahora referir y reducir el principio de finalidad al principio de razón de ser, para completar estas nociones de metafísica general, preliminar indispensable para las pruebas de la existencia de Dios.

La idea de fin o de propósito nos viene de nuestra actividad de seres racionales, nos proponemos fines y obramos para realizarlos. En cuanto a los sentidos, tampoco alcanzan la finalidad, como no alcanzaban la causalidad, la substancia ni el ser. El animal, dice S. Tomás, quiere por instinto las cosas que son medios, y la que es fin, sin percibir *la razón de ser* del medio en el fin; así el ave recoge la paja *para* el nido sin llegar a saber que el nido es el *fin*, la razón de ser de su acción. (Ia IIae, quaest. 1, art. 2). El hombre, por el contrario, por estar dotado de inteligencia, facultad del ser, no sólo encuentra la idea de fin en su propia actividad, sino que, cuando quiere hacer inteligible en función del ser la acción de cualquier agente inteligente o no inteligente, animado o inanimado, se percata de que esta acción exige tan necesariamente un fin como exige una causa eficiente. Y formula el principio de finalidad: *Todo agente obra por un fin. Omne agens agit propter finem.* (Aristóteles, *Phys.*, lib. II, cap. III, S. Tomás, *Summa Theol.*, Ia, quaest. 44, art. 4; Ia IIae, quaest. 1, art. 2. *C. Gentes*, lib. III, cap. II).

Este principio, que es evidente de suyo, si llegamos a comprender bien sus términos, no es en modo ninguno una extensión o proyección antropomórfica de nuestra experiencia interna, fácil resulta reducirlo al principio de razón de ser.

En primer lugar es evidente de por sí, cuando se entiende lo que significa la palabra *fin*. El fin no es solamente el término o el resultado de la acción, es aquello *por lo que* la acción se cumple, τὸ οὗ ἕνεκα *id cuius gratia aliquid fit*, es una *perfección determinada* que de suyo le *conviene* al agente como su bien, y en virtud de la

cual actúa. No basta que ella le sobrevenga accidentalmente por una feliz casualidad, es necesario que la acción esté *ordenada* a ella.

Ahora bien, todo agente, fuera de los efectos accidentales que resultan de su encuentro con otros agentes, produce, según su ley natural, un efecto *determinado,* que por sí mismo le *conviene* como su perfección, su bien. No puede producir este efecto determinado y conveniente con preferencia a cualquier otro, si no es *tendiendo* hacia él con preferencia a cualquier otro. No es necesario que tienda hacia él con conocimiento de causa, pero por lo menos lo hará porque está *ordenado* naturalmente hacia él.

Así el sentido de la vista tiene un acto no indiferente, sino determinado, que es para ella un bien, una perfección que le conviene a su naturaleza. ¿Por qué la vista percibe los colores en vez de oír los sonidos o de gustar los sabores, sino porque está naturalmente *ordenada* a la visión y no a la audición, porque la visión es su *razón de ser*? Hay ahí una evidencia intelectual que supera o rebasa indudablemente la capacidad de los sentidos, pero que es percibida al instante por la inteligencia, facultad del ser, ante la simple consideración de la organización de un órgano, como es el ojo o el oído. La finalidad es un *sensibile per accidens* y un *intelligibile per se.* No tenemos necesidad de hacer ningún razonamiento para descubrir que el ojo está hecho *para* ver, o que las alas del pájaro están hechas *para* el vuelo. Para la razón natural resulta evidente que el pájaro no vuela solamente *porque* tiene alas, sino que tiene alas *para volar.* El vuelo es una razón de ser de su constitución. Hay ahí una intuición intelectual que descarta virtualmente la objeción del feliz acaso, del afortunado azar, porque el acaso es cosa accidental, el efecto fortuito es resultado accidental del encuentro de dos agentes; la visión, por el contrario, no es un efecto accidental del ojo, es su efecto natural.

Este principio de finalidad "todo agente obra *por* un fin", no sólo es evidente por sí, cuando se llega a comprender sus términos, sino que se puede demostrar indirectamente por el absurdo. Negar este principio es, en efecto, negar forzosamente el de razón de ser; y este último, como hemos visto, no puede ser rechazado sin caer en la necesidad de rechazar el de contradicción.

En efecto, si todo agente produce, no un efecto cualquiera, indiferente, sino un efecto determinado que le conviene de por sí, *sin tender hacia este efecto,* sin estarle *ordenado*; si la bellota produce la encina más bien que el álamo, sin estar *ordenada* al uno más bien que al otro; si el ojo produce la visión más bien que la audición, sin estar *ordenado* a una más bien que a la otra; se sigue

que la determinación y la conveniencia no accidental del efecto están *sin razón de ser*. No han podido ser producidas en el efecto sino en cuanto estaban en cierto modo en la causa eficiente; ahora bien, no se pueden hallar en ella actual y formalmente como están en el mismo efecto, sino sólo de un modo *virtual*, en cuanto la causa eficiente *tendía* hacia este efecto más bien que hacia otro, en cuanto estaba *ordenada* a él. Así, la potencia nutritiva y el alimento contienen virtualmente la nutrición, mientras la vista y su objeto no la contienen, pues no nos nutrimos con un bello espectáculo ni digerimos con los ojos. El estómago está ordenado a la digestión, como el ojo a la visión. Negar este orden es negar la razón de ser de la determinación y de la bondad o conveniencia no accidental del efecto producido. Esto es lo que dice S. Tomás, Ia, quaest. 44, art. 4. "Omne agens agit propter finem, alioquin ex actione agentis non magis sequeretur hoc quam illud nisi a casu." Si el agente no *tendiera* hacia su efecto, no tuviera una *intención* por lo menos natural, no estuviera naturalmente ordenado a su efecto, no produciría un determinado efecto más bien que cualquier otro, a no ser accidentalmente, por azar; es decir que no habría efecto natural. En otros términos, la acción es esencialmente *intencional* o está ordenada a un fin; sin esta tendencia, tanto su efecto como ella misma carecerían de razón de ser; queda sin determinación y sin conveniencia, ya no es atracción más bien que repulsión, visión más bien que audición, ni digestión más bien que respiración. Sería necesaria una razón de ser especial para que la causa eficiente obrase en lugar de estar en reposo, en lugar de no obrar, y para que produjera un determinado efecto con preferencia a cualquier otro. En fin, el mismo principio de la acción, la potencia (activa o pasiva) sólo se puede concebir como esencialmente ordenada a su acto: *potentia dicitur ad actum* [68], es una de las fórmulas del principio de finalidad; la potencia es para el acto, como lo imperfecto *para* lo perfecto, lo relativo *para* lo absoluto. Solamente lo absoluto tiene en sí mismo su razón de ser. Por esta razón el fin es la más noble de las cuatro causas.

No basta recurrir a un afortunado azar. El azar es una causa accidental (Aristóteles, *Phys.*, lib. II, cap. VIII, lec. 7 a 10 de S. Tomás), que sólo explica efectos y conveniencias accidentales; como si al cavar una sepultura se hallara por casualidad un tesoro. Pero no se puede pretender que todos los efectos producidos en la natu-

[68] En Dios, la potencia activa no se distingue de la acción, pero la acción ejercida hacia afuera estará ordenada a un fin, no a la obtención del soberano Bien que Dios posee por sí mismo, sino a su manifestación o a su gloria.

raleza sean accidentales, porque lo accidental supone lo esencial (quod est *per accidens* accidit ei quod est *per se*). Accidental es que un médico sea músico, dice Aristóteles, pero no es accidental que el médico sea médico y sepa curar, ni que el músico sea músico y perito en su arte. Reducir lo esencial a lo accidental, sería destruir toda la naturaleza, y hasta todo *ser*; sólo habría encuentros fortuitos y nada que se pudiese encontrar, lo que es absurdo.

Tampoco basta recurrir a la sola causa eficiente, rechazando la causa final; en tal caso la misma acción del agente se produciría sin razón de ser; si en ella no hay un bien que responda a la inclinación natural del agente, tal acción se produce sin razón de ser [69] y sin conveniencia, y sin razón de ser y sin conveniencia toma esta dirección más bien que cualquier otra.

Todo agente obra, pues, *por un* fin. La palabra *por* tiene un sentido no sólo cuando se trata de la actividad humana que tiene un fin conocido y querido, sino cuando se trata de cualquier clase de actividad. Mientras la causa eficiente es la razón de ser realizadora (o *por* la cual es hecha una cosa), la causa final es la razón de ser en virtud de la cual o *para* la cual se hace una cosa. Los ojos están hechos para ver y no para oír. El principio de finalidad es, pues, analítico (en el sentido aristotético), como lo era el principio de causalidad.

El encuentro de dos agentes puede ser fortuito, pero la acción propia de cada uno de esos dos agentes es necesariamente un fin. Han pensado algunos [70] que el conocimiento del valor absoluto del principio de finalidad supone el conocimiento de la existencia de Dios, causa inteligente del mundo; admiten el argumento del orden del mundo como prueba popular, pero rechazan toda prueba de la existencia de Dios por la finalidad interna (fundada sobre el principio: un deseo natural no puede ser vano) por implicar, dicen, una petición de principio. Acabamos de ver que el principio de finalidad es, por el contrario, un principio analítico [71].

No sólo es evidente de suyo y con anterioridad a todo conocimiento de la existencia de Dios, el que todo agente obra por un fin, sino que también, como veremos después, se puede establecer que este fin debe ser conocido *sub ratione finis* por este agente o

---

69 *El principio de inducción: "Toda causa natural en las mismas circunstancias produce siempre el mismo efecto"* es también un derivado del principio de razón de ser. Porque un cambio en el efecto, sin cambio previo en la causa o en las circunstancias, carecería de razón de ser.

70 Por ejemplo el P. JANET, *Les causes finales*.

71 Véase *infra*, n. 40, las citas del P. G. GARDEIL, O. P., de de HARTMANN, JOUFFROY, RAVAISSON, LACHELIER.

por otro: un medio sólo puede ser realmente ordenado hacia un fin por una inteligencia, porque sólo una inteligencia puede alcanzar esta relación, esta razón *de ser* (*obiectum intellectus est ens*), y reducir el medio y el fin a la unidad de una misma concepción. Y si la inteligencia, relación trascendental al ser, no implica, como tampoco el ser, imperfección, se la podrá atribuir y se la deberá atribuir a la causa primera. Éste será el principio de la prueba por el orden del mundo. (Cf. infra, n. 40).

Tales son los principios[72] metafísicos de las pruebas de la existencia de Dios. Por encima del objeto propio de la intuición sensible, que es el *fenómeno,* la intuición abstractiva de la inteligencia capta el *ser* y sus principios, y los reduce o subordina todos al principio de identidad, que enuncia lo que en primer lugar le conviene al ser.

Hemos establecido así el *valor ontológico* de las nociones primeras y de los primeros principios, réstanos defender su valor *transcendente* o su aptitud para hacernos conocer con certeza a Dios, causa primera trascendente.

Artículo II

Valor trascendente de las nociones primeras y de los primeros principios

Hasta ahora no hemos defendido más que la *necesidad* y el *valor objetivo u ontológico* de los principios metafísicos de identidad, de razón de ser, de causalidad, de finalidad, que sirven de fundamento lejano, próximo e inmediato a las pruebas de la existencia de Dios. Vemos que estos principios no son solamente el resultado de asociaciones muchas veces repetidas, ni de simples leyes necesarias del pensamiento, no sólo atañen y recaen en los fenómenos (internos y externos), sino sobre el *ser.* El empirismo y el conceptualismo subjetivista de Kant, en vez de hacer inteligibles los hechos de razón que hemos comprobado, los suprimen. Sólo el realismo tradicional, o la filosofía del ser los mantiene y los explica.

Aquí surge una nueva dificultad. El principio de causalidad

---

72 A estos principios puede añadirse el de mutación o de cambio: "toda mutación supone un sujeto". En efecto, todo lo que cambia no puede ser absolutamente simple, no es solamente lo que adquiere, sino que recibe lo que adquiere. O si se trata de una pérdida es atribuible a un sujeto. Este principio es relativo a la causa material (sujeto del cambio), como el de finalidad a la causa final, el de causalidad eficiente a la causa del mismo nombre, y los de identidad y de razón de ser intrínseca a la causa formal que especifica.

¿nos va a permitir elevarnos desde los seres finitos hasta este ser infinitamente perfecto, distinto del mundo, *trascendente*, en el que pensamos cuando se pronuncia el nombre de Dios? El principio de causalidad ¿nos va a autorizar a poner la breve palabra *existe* después de la definición nominal de Dios, diciendo: una causa primera, distinta del mundo, infinitamente perfecta, *existe*?

Es el problema del *valor*, ya no ontológico solamente, sino *trascendente* de la noción de causa eficiente y del principio de causalidad; y como esta noción y el principio correlativo suponen otras más universales y más simples, es de una manera general el problema del valor trascendente de las nociones primeras y de los primeros principios.

28º Objeciones del agnosticismo moderno (idealista y empírico) y del agnosticismo medieval. El agnosticismo moderno, sea idealista o empirista, puesto que niega el valor ontológico de las nociones primeras o su alcance o asimiento del ser por encima de los fenómenos, niega con mayor razón su valor transcendente o su alcance o contenido en cuanto a Dios. Y confirma su negación por medio de la exposición de las antinomias, a las cuales va a parar, según él, la razón humana cuando quiere ir más allá de los fenómenos y sobre todo probar la existencia de Dios y de sus atributos.

Hemos aducido anteriormente [1] las *antinomias kantianas*, sobre todo la cuarta, que se refiere directamente a la cuestión de la existencia de Dios. Por una parte la *tesis*, que es la misma de la metafísica tradicional, concluye la existencia de un ser necesario, causa primera, para explicar el cambio que se comprueba en el mundo. Pero no menos rigurosamente parece demostrada la *antítesis*, la cual sostiene que no puede haber fuera del mundo un ser necesario, causa primera, porque desde el momento en que este ser comenzara a obrar, admitiría en sí un comienzo, y por lo tanto estaría en el tiempo y en consecuencia en el mundo.

Además (es la tercera antinomia), la causa primera se requiere por una parte como *causa libre*; para que la serie de las causas sea finita, es necesario que comience en una causa que no tenga necesidad de ninguna determinación anterior y que se pueda determinar ella misma. Pero, en cambio, el acto libre sería un acto sin razón de ser determinante, y sin razón suficiente pasaría la causa

[1] N. 13.

libre la indeterminación a la determinación. (Cf. la solución de esta antinomia en la tercera parte de esta obra, n. 61).

Las otras dos antinomias kantianas relativas al tiempo, al espacio, a la materia, tienen menos importancia en la cuestión en que nos ocupamos. En lo concerniente a la primera: ¿el mundo ha tenido comienzo o ha sido causado *ab aeterno*? Antes hemos dicho con S. Tomás (Ia, quaest. 46) que no se puede demostrar ni la tesis ni la antítesis, y que sólo la revelación nos puede ilustrar sobre este hecho que depende únicamente de la libertad divina. En cuanto a la segunda antinomia relativa a la materia o a la substancia corporal divisible hasta lo infinito, se resuelve por la distinción de la potencia y del acto, tal como antes lo hemos indicado a propósito del principio de substancia. Esta distinción de potencia y acto nos permitirá por otra parte resolver la tercera y la cuarta antinomia, relativas a la libertad y a la causa primera.

Sabido es cómo resuelve Kant esta cuarta antinomia y la precedente: por la distinción entre el mundo sensible o fenomenal y el mundo inteligible o noumenal. En ella hay reminiscencias de la metafísica tradicional. La antítesis (empirista) es verdadera del mundo sensible, no hay en él ser necesario, y el punto de vista empírico no permite elevarse hasta una causa primera, no causada. En esto estamos de acuerdo con Kant. Por lo que se refiere a la tesis (metafísica dogmática), en cuanto admite una causa necesaria fuera de la serie de los seres sensibles, en el orden inteligible o noumenal, no tiene nada, dice, de contradictoria. La causa primera, puede, pues, ser tenida por posible. ¿Es real por ventura? Según Kant no se puede afirmar esta existencia si no es por un acto de fe moral. Dios es postulado por la razón práctica como garantía suprema del orden moral y del triunfo definitivo del bien; así se subordina la teología racional a la moral independiente. Por lo que se refiere a las pruebas de la teología racional clásica, Kant se contenta con establecer en detalle su insuficiencia, mostrando que todas están viciadas por la ilusión trascendental que se oculta en el argumento de S. Anselmo. La *razón* (*Vernunft*) no puede pretender, con la causalidad, la cual no es más que una categoría del *entendimiento* (*Verstand*), trascender o rebasar el orden de los fenómenos.

Veremos, por la exposición de las pruebas clásicas, que nuestro concepto de causalidad, definido no en función de los *fenómenos*, como lo hace Kant, sino en función del *ser* (causalidad = realización de lo que existe sin existir por sí), nos va a permitir establecer la existencia del primer ser o de la causa primera, y respon-

der a las objeciones formuladas por Kant contra cada una de las pruebas tradicionales. Baste por ahora hacer ver la falsedad de la distinción kantiana entre el entendimiento y la razón, antes de establecer el fundamento del valor analógico de las nociones primeras respecto a Dios.

Mostrando que en cada una de estas tres operaciones (concepto, juicio, raciocinio), la inteligencia tiene por objeto formal el ser, hemos mostrado de modo suficiente la falsedad de la distinción kantiana entre la *razón* (Vernunft) y el *entendimiento* (Verstand) [2]. La única distinción que nosotros podríamos admitir en la inteligencia por relación a lo sensible y a lo inteligible, es la de los tres grados de abstracción [3]. El primer grado abstrae solamente de la materia individual; es el de las ciencias experimentales, el químico no estudia *esta* molécula de agua, sino *la* molécula de agua. El segundo grado abstrae de toda materia sensible, es decir de las cualidades sensibles, pero no de la cantidad; es el de las matemáticas. El tercer grado de abstracción abstrae de toda materia (del espacio y del tiempo), para no considerar más que el ser en cuanto ser y sus leyes; es el de la metafísica. Este tercer grado no está sin relaciones con lo que Kant llama la *razón* (que se esfuerza por alcanzar lo inteligible puro); pero la intuición abstractiva del tercer grado, por estar vacía de todo contenido sensible, no está vacía de todo contenido real, como lo pretende Kant. Alcanza por el contrario el *ser* que domina y trasciende todas las categorías o predicamentos o géneros supremos, alcanza también todo lo que se define por una relación inmediata al ser y abstrae como el ser de toda materia, del espacio y del tiempo; es decir: 1º, las divisiones primeras del ser en potencia y en acto, esencia y existencia; 2º, las propiedades trascendentales del ser: unidad, bondad, verdad, y por consiguiente inteligencia (relación viviente al ser), voluntad libre (relación viviente al bien); 3º, las cuatro causas concebidas en función de la división del ser en potencia y en acto.

Kant no supo ver en qué trasciende la razón formal de causalidad tanto al tiempo como al espacio, y cómo puede tener por medida la inmóvil eternidad.

---

[2] Véase S. TOMÁS, Ia, quaest. 79, arts. 8 y 9. Utrum ratio sit alia potentia ab intellectu; utrum ratio superior et inferior sint diversae potentiae. Y *De Veritate*, quaest. 15, arts. 1 y 2.

[3] ARISTÓTELES, *Metaph.*, lib. VI, cap. I, lec. 1. S. Thomae, y lib. X, cap. III. S. TOMÁS, *Sup. Boetium de Trinitate*, quaest. 5, art. 1. JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus Philos.*, *Logica*, quaest. 27, art. 1. De distinctione scientiarum. ZIGLIARA, *Summa Philos.*, tomo I, págs. 296-302.

El agnosticismo moderno bajo su forma empírica rechaza igualmente el valor trascendente de las nociones primeras, puesto que no les reconoce tampoco un contenido ontológico, sino solamente un valor fenomenal y empírico. Éste, lo mismo que el agnosticismo kantiano, confirma su negación por medio de la exposición de antinomias, en las cuales cae fatalmente, según él, la teología racional clásica. "Por una parte, dice Spencer, lo absoluto es requerido como causa primera, y por otra parte, lo absoluto en cuanto absoluto no puede ser causa, pues tendría de esta suerte una relación con su efecto. Si se dice que primero existía por sí mismo y que después devino causa, tropezamos con una nueva dificultad: lo infinito no puede devenir lo que no era primeramente (porque adquiriría una perfección). Si se responde que lo puede porque es libre, caemos en una nueva contradicción: la libertad supone la conciencia, y la conciencia, al no ser concebible sino como relación, no se puede hallar en lo absoluto" [4], importa o encierra la dualidad de sujeto y objeto, que se opone a la simplicidad perfecta de lo Absoluto. A estas objeciones se añaden las dificultades clásicas: la relativa a la conciliación de la simplicidad divina con la pluralidad de perfecciones atribuídas a Dios formalmente y no sólo de modo virtual; las relativas también a la conciliación de la justicia infinita con la misericordia; de la presciencia con la libertad humana, de la omnipotencia de Dios infinitamente bueno con la existencia del mal.

Para terminar la exposición de estas objeciones, conviene decir unas palabras sobre el agnosticismo medieval representado sobre todo por Maimónides (*Rabbi Moyses*). En estos últimos tiempos algunos escritores católicos han visto tan estrecha vinculación entre la doctrina tomista de la analogía y la enseñanza de Maimónides, que les ha parecido que entre ellas sólo hay diferencia en el lenguaje o en la manera de expresarse. Importa mostrar ya desde ahora que esta diferencia es, por el contrario, muy real y muy profunda.

Maimónides no negaba, como los agnósticos modernos, el valor ontológico de las nociones primeras, pero reducía su valor trascendente hasta tal punto que para ser consecuente consigo mismo habría debido negarlo. No podía llegar a comprender cómo nuestras nociones provenientes de seres finitos pueden expresar una perfección que esté *formalmente* en el Infinito, y cómo se ha de

---

4 SPENCER, *Los Primeros Principios*, traducción francesa, págs. 31, 37.

poder conciliar la pluralidad de estas perfecciones con la simplicidad absoluta de Dios.

En el tratado *De Potentia* (quaest. 7, art. 5), donde S. Tomás se explica más extensamente que en la *Suma Teológica,* resume así el pensamiento de Maimónides: "Según él, los términos positivos absolutos (bueno, sabio), cuando se los aplica a Dios, se deben entender de dos maneras: 1º, decir que Dios es sabio no significa que la sabiduría esté en Él, sino que produce sus obras *a manera de sabio,* que todo lo ordena a un legítimo fin; 2º, decir que Dios es sabio o viviente, no significa que la sabiduría o la vida estén en Él, sino que *no es* como los seres *no sabios* y no vientes." (*De Potentia,* quaest. 7, art. 5). Otros decían: "*Dios es bueno* significa solamente que *Dios es causa de la bondad* que hay en las cosas"; en otras palabras, la bondad no estaría en Dios *formalmente,* sino sólo de una manera *virtual,* en cuanto Él la puede producir. (Cf. Ia, quaest. 13, art. 2).

En el artículo 7 de la misma cuestión de *De Potentia,* S. Tomás resume la opinión de Maimónides en estas simples palabras: "Algunos han creído que nada de lo atribuíble a Dios y a las criaturas les conviene analógicamente, sino sólo de modo puramente *equívoco.* Es la opinión de Maimónides, tal como aparece en sus obras. Ahora bien, añade S. Tomás, tal opinión no puede ser verdadera... Sólo sabríamos de Dios palabras hueras, vacías de sentido, y *todas las demostraciones sobre Dios, aducidas por los filósofos, serían sofísticas;* por ejemplo, partiendo del principio de que todo lo que está en potencia es reducido a acto por un ser en acto, no se podría deducir que Dios es el ser en acto requerido para todos los demás seres; habría ahí una *fallacia aequivocationis,* y así en todas las demostraciones referentes a la existencia de Dios." El mismo juicio se encuentra en Ia, quaest. 13, art. 5.

Esta opinión agnóstica, según S. Tomás, no es solamente falsa, sino también *contraria a la fe.* En efecto, dice en la Ia, quaest. 13, art. 5: "*Hoc* est contra Apostolum dicentem *ad Rom.* I: Invisibilia Dei per ea, quae facta sunt, intellecta, conspiciutur." Y en *De Potentia* (quaest. 7, art. 5): "Si esta opinión fuera verdadera, ya no sería más exacto decir: 'Dios es sabio', que decir 'Dios está enojado' o 'Dios es fuego', lo que es contrario a la doctrina de los santos y de los profetas: 'hoc autem est contra positionem sanctorum et prophetarum loquentuim de Deo'." Las perfecciones absolutas atribuídas a Dios no tienen un sentido exclusivamente *equívoco* o un sentido *metafórico.*

S. Tomás añade en este mismo pasaje: "Estas perfecciones no

tienen tampoco un *sentido* exclusivamente *negativo*. Decir que Dios es viviente no es solamente decir que *no es no viviente*, que no es como los seres inanimados. La intelección de una negación se funda siempre en realidad en una afirmación; toda proposición negativa se prueba siempre por una afirmativa, por consiguiente, si la inteligencia humana no pudiere afirmar positivamente nada de Dios, tampoco podría negar nada de Dios, que sería en consecuencia absolutamente incognoscible."

En fin, como advierte S. Tomás en Ia, quaest. 13, art. 2, tampoco basta decir que las frases *"Dios es bueno, Dios es ser,* significan solamente que *Dios es causa de la bondad y del ser* que hay en las cosas." En efecto, según esto se podría decir también "Dios es cuerpo o Dios es animal", porque es causa de los cuerpos y de los animales. La corporeidad o la animalidad son perfecciones esencialmente mezcladas con imperfección, por esta razón llamadas perfecciones mixtas, las cuales sólo se pueden hallar en Dios *virtualmente*, en cuanto que Él las puede producir. ¿Cómo sostener que lo mismo sucede con el ser, la bondad, la inteligencia, que el sentido común atribuye *formalmente* a Dios?

Acerca del valor trascendente de las primeras nociones daremos primero una prueba directa, y después una indirecta o por reducción al absurdo.

29º Prueba directa del valor trascendente de las nociones primeras. Presentemos esta prueba en su forma más simple, sin profundizar todavía la doctrina tomista de la analogía, como lo haremos más tarde tratando de la naturaleza de Dios y de la conciliación de la pluralidad de los atributos con la simplicidad divina.

Esta prueba se puede reducir al silogismo siguiente. (Cf. Ia, quaest. 13, art. 3 c, ad lum, art. 5; y quaest. 4, arts. 2 y 3).

No repugna [5] que las nociones de *perfecciones absolutas y analógicas* expresen analógicamente, según su sentido propio [6], el Ser absolutamente perfecto, y de hecho nos lo harán conocer de verdad, si el mundo exige una causa primera que posea estas perfecciones.

Ahora bien, las nociones primeras de ser, de unidad, de verdad,

---

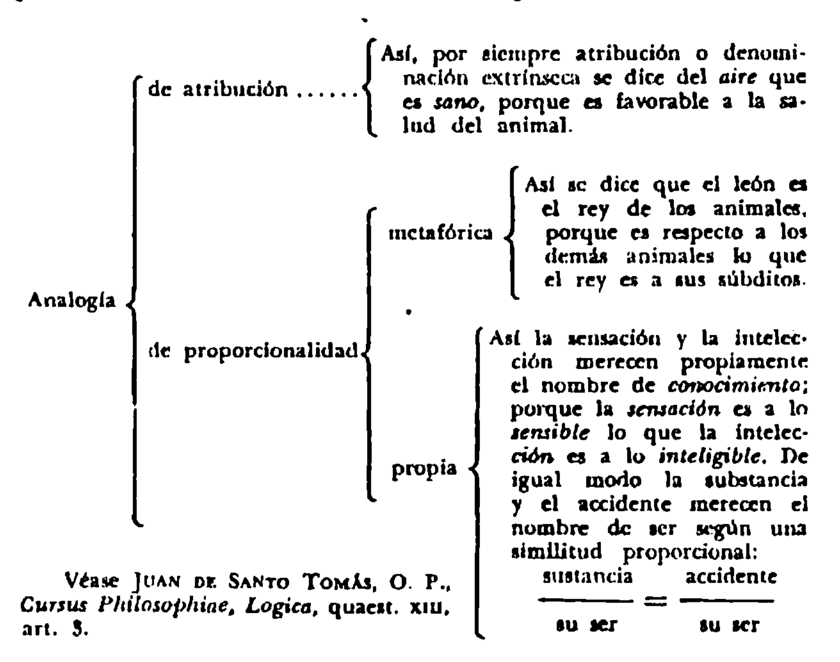
[5] Basta mostrar *a priori* que no puede haber ninguna repugnancia en que nuestra razón atribuya analógicamente estas perfecciones absolutas y análogas al Ser soberanamente perfecto, si existe. No es necesario establecer *a priori* la posibilidad positiva de la atribución; la legitimidad de ésta se probará *a posteriori* por la vía de la causalidad, cf. *supra*, n. 8.

[6] Por oposición al sentido *metafórico*, según el cual decimos de Dios que está *airado*.

de bondad, de causa, de fin, de inteligencia, de voluntad, etc., expresan *perfecciones absolutas y analógicas.*

Luego no repugna que estas nociones primeras expresen analógicamente el Ser soberanamente perfecto, y de hecho nos lo harán conocer de verdad, si el mundo exige una causa primera que posea estas perfecciones.

La mayor de este argumento se hace evidente con sólo considerar que una *perfección absoluta* (perfectio simpliciter simplex), al contrario de una perfección mixta, es aquella cuya razón formal no incluye ninguna imperfección. No se puede decir que las nociones de estas perfecciones sean ineptas o inapropiadas para expresar de cierto modo el Ser soberanamente perfecto, porque nada se opone a Él más que lo imperfecto. Si, además, estas perfecciones son *analógicas,* es decir son susceptibles de existir según modos esencialmente diversos, no se ve ninguna imposibilidad en que se conformen o presten a un modo infinito que no excede su perfección formal; por consiguiente, el mismo modo como pueden expresar a Dios ha de ser también analógico[7], el *modo divino* no



Véase JUAN DE SANTO TOMÁS, O. P., *Cursus Philosophiae, Logica,* quaest. XIII, art. 3.

[7] Se ha de advertir que existe, según S. Tomás, una doble analogía. Ia, quaest. 13, art. 5; *De Veritate,* quaest. 2, art. 11; in I, dist. 19; quaest. 5, art. 2, ad Ium.

será conocido más que negativamente y relativamente. La explicación de la menor nos lo hará conocer mejor.

Esta menor se puede establecer en primer lugar por las nociones absolutamente primeras, nociones de ser, unidad, verdad, bondad, y después por vía de consecuencia por las de causa, de fin, de inteligencia y de voluntad.

Como lo hace ver S. Tomás (Ia, quaest. 13, art. 3, c. y ad 1um), ninguna de entre todas las primeras nociones de nuestra razón, como la de ser, de verdad, de bien, envuelven la más mínima imperfección en su *razón formal,* aun cuando el *modo finito* que tienen en las criaturas sea imperfecto. Su razón de ser es independiente del modo y puede ser purificada de toda imperfección. En efecto, el *ser* no implica de suyo ningún límite de especie o de género, domina o trasciende (transcendit) los géneros, y por esta razón le llaman los escolásticos un trascendental [8]; y dominándolos se halla en todos los géneros o categorías del ser, según *modos* esencialmente diversos: en la substancia, en la cantidad, la calidad, la acción, etc. Del mismo modo, si se considera la jerarquía de los seres, advertimos que el ser les conviene a todos ellos, a la piedra, a la planta, al animal, al hombre, sin admitir de suyo ninguno de los límites y de las imperfecciones esenciales a cada uno de ellos. De suerte que si un hombre infinitamente grande, fuerte y perfecto implica manifiestamente contradicción, nadie puede establecer que sea un absurdo hablar de un *ser* infinitamente perfecto, sin límites. Es decir que la noción de humanidad es la de perfección mixta, esencialmente mezclada de imperfección, mientras que la noción de *ser* es la de perfección pura o absoluta.

Y lo mismo se diga de la unidad, de la verdad y del bien. Porque lo uno no es más que el ser indiviso; lo verdadero no es más que el ser conforme a la inteligencia o inversamente la conformidad de la inteligencia con el ser que la mensura; el bien es el ser deseable en virtud de la perfección que hay en él. Ninguna de estas nociones implica imperfección en su significado formal, y si un movimiento infinitamente rápido es manifiestamente contradictorio, no se podría decir lo mismo de una bondad infinita.

---

[8] *Transcendental* tiene, pues, aquí distinta significación de la que tiene *transcendente* en la expresión *valor transcendente*; el primero significa que domina los géneros o categorías del ser, el segundo significa que excede o supera los seres creados.

Transcendental está tomado por Kant en un sentido muy diferente. Según él, una investigación "transcendental es la que no recae sobre los objetos, sino sobre nuestra manera de reconocerlos, en cuanto ésta es posible *a priori*". *Crítica de la Razón Pura,* Introducción, cap. VII, final.

Además, ya en el orden de los seres finitos vemos que las perfecciones absolutas, expresadas por estas nociones primeras, son esencialmente *analógicas*; es decir, susceptibles de existir formalmente según modos esencialmente diversos. En efecto, el ser, por lo mismo que domina o trasciende los géneros y se encuentra en cada uno de ellos de modos diversos, les conviene a todos analógica o proporcionalmente [9]. Todo lo empapa y penetra hasta en las mismas diferencias de los géneros; es *esencialmente variado* según estos modos diversos. De la substancia se dice que *es o existe en sí*, se dice del accidente (cantidad, calidad, etc.) que es, pero de manera muy diferente: *es o existe en otro*. El ser del accidente no es en todos sus aspectos semejante al de la substancia, sino que es a la vez semejante y desemejante o análogo. Por oposición, la semejanza perfecta, por ejemplo la semejanza de dos hombres desde el punto de vista de la especie humana, merece el nombre de semejanza unívoca [10]; mientras que la pura homonimia o semejanza verbal sin fundamento en la realidad es llamada por los escolásticos equivocidad; el can o perro animal terrestre, y el can constelación, son equívocos.

---

[9] ARISTÓTELES, *Metaph.*, lib. X, cap. I; lib. IV, cap. I; lib. XII, cap. IV. *Analyt. Sec.*, lib. II, cap. XIII y XIV. *Ética a Nicómaco*, lib. I, cap. VI. Para hacerse cargo de la doctrina aristotélica de la analogía de proporcionalidad, es necesario leer el *libro V de la Metafísica*, donde Aristóteles clasifica las diferentes significaciones de cada noción metafísica, nociones de principio, de causa (las cuatro causas), de naturaleza o esencia, de necesidad, de unidad, de ser, de identidad y de diversidad, de multiplicidad, de orden, de perfecto, etc. Después de haber enumerado según el orden de invención los diversos sentidos de cada una de estas nociones, que son analógicas (salvo las de las categorías o géneros supremos), reduce estas diversas significaciones a una unidad, que es la *unidad de proporcionalidad, según el sentido propio, y no metafórico*. Este *libro V de la Metafísica* constituye así el mejor comentario y la mejor aplicación de la doctrina general de la analogía en metafísica.

[10] Insistimos aquí sobre la profunda diferencia que separa a un *análogo* de un *unívoco* (género o especie); de esto hablaremos extensamente más tarde a propósito de la naturaleza de Dios y de los atributos divinos. Basta advertir que por oposición a las nociones transcendentales (que exceden las categorías), *todo género por elevado que sea permanece unívoco*, es decir que en cada uno de los seres a los que se les atribuye designa absolutamente lo mismo, *rationem simpliciter eamdem*. Así es como el género animal designa en el hombre y en el perro una misma cosa: un ser dotado de vida vegetativa y sensitiva. Esta notación genérica de animalidad es un núcleo común, al que se añaden las diferencias *extrínsecas* que constituyen de una parte al hombre (la racionalidad), y de otro lado al perro. Del mismo modo el género supremo "cualidad" designa una misma cosa absolutamente en sus diferentes especies (hábito, potencia, cualidad sensible, figura).

Algo muy distinto sucede con el ser (*ens et res*), lo uno, lo verdadero, el bien. "El ser y la unidad, dice Aristóteles, no son géneros, no les podemos añadir diferencias *extrínsecas* (como a la animalidad se le añade la racionalidad), es efectivamente necesario de toda necesidad que la diferencia *exista*

Lo uno, lo verdadero, el bien, se hallan también analógicamente o proporcionalmente en todas las categorías del ser; se dice un buen fruto, una buena talla, una buena cualidad, una buena acción, etc. De un fruto se dice que es *bueno*, físicamente; de un hombre virtuoso se dice que es *bueno*, pero en sentido muy diferente, en sentido *moral*.

Por lo tanto, si la noción de ser es la de una perfección absoluta, no hay imposibilidad ninguna en que exprese en cierto modo, según su sentido propio, el Ser absolutamente perfecto, porque nada se opone a Él sino lo imperfecto; tampoco se ve la imposibilidad de que lo exprese analógicamente, puesto que el ser es susceptible de realizarse según grados esencialmente diversos y puesto que un modo infinito no le repugna *a priori*: el ser según su noción formal es una perfección pura que no implica límites.

Otro tanto hay que decir de lo uno, de lo verdadero, del bien. ¿Por qué la bondad, que de suyo no implica ningún límite o imperfección no podría existir según un modo infinito? ¿Por qué no se podría decir: *absoluta e infinitamente bueno*, si ya en el orden creado es legítimo decir en sentidos esencialmente diversos: *físicamente bueno* y *moralmente bueno*?

No se puede, pues, afirmar que esas nociones primeras son ineptas para hacernos conocer positivamente algo de Dios, si es que existe; lo que no se podrá conocer más que negativa y relativamente será el modo divino del ser, de la unidad, de la bondad; por ello diremos bondad no finita o soberana bondad.

Tal es evidentemente el pensamiento de S. Tomás [11], formalmente contrario al de Maimónides.

Lo que acabamos de decir del ser, de lo uno, de lo verdadero, del bien, hay que decirlo también de las nociones de causa efi-

---

y que sea *una*." *Metaph.*, lib. I, cap. I; lib. IV, cap. I; lib. XII, cap. IV. El ser y la unidad empapan, pues, y penetran las mismas diferencias de los seres, y por esta razón les convienen a los diferentes seres κατ' ἀναλογίαν *secundum proportionem*. *Analyt. Sec.*, lib. II, cap. XIII y XIV. Es decir que ninguno de los seres es ser de la misma manera (como los animales participan todos de la animalidad de la misma manera), sino que cada uno participa del ser *a su manera* (ratio entis in omnibus non est simpliciter eadem, sed eadem secundum quid, id est secundum proportionem). *El ser en cuanto ser es esencialmente vario*, no es un núcleo común al que se añadirían la diferencia propia de la substancia y la propia del accidente; siendo del ser también estas diferencias, la palabra *ser*, en la substancia y en el accidente, no designa absolutamente la misma cosa, sino dos cosas proporcionalmente similares: la substancia es *ser a su manera*, y el accidente es *ser a su manera*.

11 S. TOMÁS dice expresamente: "Id quod bonitatem dicimus in creaturis, praeexistit in Deo, et hoc quidem secundum modum altiorem. Unde ex hoc non sequitur quod Deo competat esse bonum, in quantum causat bonitatem;

ciente, de fin, de inteligencia, de voluntad. En realidad de verdad, estas últimas no se cuentan entre los trascendentales [12] que dominan o trascienden todos los géneros del ser y que se encuentran según modos diversos, analógicamente, en cada uno de ellos. Las nociones de causa, de fin, de inteligencia, de voluntad, no se encuentran realmente en todos los géneros, pero se definen por una relación inmediata a alguno de los trascendentales, y traspasan o trascienden así por su razón formal los límites o imperfecciones de los géneros, y son análogas como los trascendentales, a los cuales son esencialmente relativas.

Así es como la *causa eficiente* y la *causa final* son relativas al ser, porque son las *razones de ser* extrínsecas de lo que no existe por sí. Causar o producir no implica ninguna imperfección, no es más que *realizar*; se concibe que un ser soberanamente perfecto no pueda calentar o alumbrar físicamente, porque el calor y la luz, al implicar un límite, no pueden estar formalmente en él; pero ¿por qué un Ser infinitamente perfecto no podría realizar, como la luz alumbra y como el fuego calienta? Y si puede ser causa eficiente, con mayor razón puede ser fin, razón de ser suprema del orden de las cosas.

La noción de causa eficiente no encierra repugnancia a ser purificada del modo imperfecto que la acompaña en las causas finitas, y, puesto que es análoga como el ser, tampoco puede haber en ella repugnancia *a priori* hacia un modo infinito. Este modo le permitiría a la acción causal o realizadora no ser un accidente, sino identificarse con el ser infinito del agente; no ser transitoria, pasajera, sino permanente y eterna; no ser formalmente transitiva, sino formalmente inmanente, capaz, sin embargo, de producir un efecto exterior, lo que le valdría el nombre de acción virtualmente transitiva. Y ¿por qué esta acción eterna que nada añadiría al ser del Agente primero no podría tener su efecto en el tiempo, en el instante querido de antemano, si es libre y si domina o trasciende el tiempo y lo produce como el movimiento del cual es la medida? La noción formal de causa es de suyo independiente de todas las

---

sed potius e converso, *quia est bonus*, bonitatem rebus diffundit". Ia, quaest. 13, art. 2. Et *Contra Gentes*, lib. I, cap. xxx in fine: "Modus autem supereminentiae quo in Deo dictae perfectiones inveniuntur, per nomina a nobis imposita significari non potest nisi vel per *negationem* sicut cum dicimus: Deum infinitum vel etiam *per relationem* ipsius ad alia, ut cum dicimus: prima causa vel summum bonum".

[12] Estos transcendentales, según los escolásticos, son seis: *ens, res, unum, aliquid, verum, bonum*. S. TOMÁS, *De Veritate*, quaest. 1, art. 1; *De Potentia*, quaest. 9, art. 7, ad 6um, 13um.

imperfecciones que la acompañan en los seres finitos; quien dice acción causal, dice solamente acción realizadora, pero no necesariamente dice accidente, temporal, formalmente transitorio y transitivo; estas imperfecciones constituyen el modo creado de la causalidad, pero esta noción de causalidad, por el hecho mismo de expresar una perfección absoluta y analógica, se presta a otro modo [13].

En cuanto a las nociones de inteligencia y de voluntad, la primera se define por relación inmediata al *ser,* la segunda por relación inmediata al *bien.* Son, pues, análogas como el ser y el bien, y lo mismo que éstos, tampoco implican imperfección. Lo mismo se ha de decir, según veremos, de las virtudes intelectuales: sabiduría y prudencia (providencia), y de las de la voluntad: justicia y misericordia.

No cabe duda de que la inteligencia, como la voluntad, es en nosotros una facultad, una potencia capaz de obrar y distinta de los actos múltiples que produce, aunque ahí no hay más que el modo finito de la vida intelectual; pero como es una perfección absoluta y análoga se presta a un modo superior. Puesto que la inteligencia tiene por objeto formal el ser, ¿qué repugnancia puede haber en que exista una inteligencia adecuada al ser, a todo lo real y a todo lo posible, y por ende omnisciente? Y ¿por qué esta inteligencia que conocería de suyo y desde la eternidad todo lo inteligible no habría de ser el Pensamiento puro identificado con el Ser puro siempre conocido? La razón no puede establecer que haya ahí una evidente imposibilidad.

Otro tanto hay que decir de la voluntad especificada por el bien universal y libre ante el bien particular. Es indudable que en nosotros no es más que una potencia distinta de los actos de amor o de las voliciones que produce. Pero ¿en qué repugnaría una voluntad absolutamente perfecta que fuera un acto eterno de amor identificado con el Bien supremo siempre amado, y libre, por consiguiente, respecto de los bienes finitos?

En fin, las virtudes de la inteligencia y de la voluntad. Tanto la sabiduría como la misericordia y la justicia no son en nosotros sino accidentes, cualidades, hábitos adquiridos que se desarrollan;

---

13 *La substancia,* "lo que es susceptible de existir en sí y no en otro", tampoco implica imperfección. No parece, es verdad, ser una perfección analógica, puesto que constituye un género (la Ia categoría). Pero sólo es considerada como género en cuanto es susceptible de existir en sí sin ser la misma existencia. Y nada se opone a que una sustancia exista no sólo en sí, sino también por sí. Cf. Ia, quaest. 3, art. 5 ad lum.

pero ahí no hay más que su modo finito, y la noción formal de tales virtudes es independiente del modo, no implica ninguna imperfección, y en su cualidad de noción analógica no repugna o encierra repugnancia hacia un modo superior. La sabiduría sólo designa formalmente el conocimiento por las causas más elevadas, y no es necesario que este conocimiento sea un acto transitorio que proceda de un hábito intelectual adquirido por el estudio y la experiencia. ¿En qué repugnaría una sabiduría eterna e infinita que agotara todo lo cognoscible?

Establecemos, pues, nuestra conclusión: no hay repugnancia en que estas nociones primeras expresen analógicamente el Ser soberanamente perfecto, y de hecho nos lo harán conocer de verdad si el mundo exige una causa primera que posea estas perfecciones.

Hasta aquí hemos hecho ver que no puede haber repugnancia en que nuestra razón atribuya analógicamente estas perfecciones absolutas y análogas al Ser soberanamente perfecto, si es que existe. No es necesario establecer *a priori* la posibilidad positiva de la atribución[14]. La legitimidad de esta última se va a probar *a posteriori* por vía de causalidad.

Las pruebas de la existencia de Dios nos mostrarán precisamente que el movimiento que hay en el mundo *exige* un motor que no necesite ser movido por otro, que los seres causados exigen en último término una causa no causada, los seres contingentes una causa de suyo necesaria, los seres compuestos e imperfectos una causa absolutamente simple y perfecta, y que en fin el orden del mundo supone necesariamente una inteligencia ordenadora. La causa primera así requerida deberá poseer las perfecciones absolutas que hay en el mundo, sin lo cual ella no se las podría dar, y no tendría con su efecto ninguna semejanza ni siquiera analógica, lo que es contrario a la noción de causa (Ia, quaest. 4, art. 3). Causar otro ser es, efectivamente, realizarlo, actualizarlo o determinarlo, y una causa sólo puede determinar según la determinación que contenga o lleve en sí, de donde se sigue que la causa debe tener una semejanza por lo menos analógica, sino genérica o específica, con su efecto. Tal es el sentido del principio: *omne agens agit sibi simile*, que deriva inmediatamente del de causalidad.

Antes de recurrir a esta *vía de la causalidad* debemos saber que no hay repugnancia, a la luz de nuestra razón, en que las nociones primeras expresen analógicamente un Ser absolutamente perfecto, si existe; la vía de causalidad nos hará conocer de hecho las perfec-

---

[14] Véase supra, n. 8.

ciones que existen positivamente en Dios; las vías de *negación* y de *eminencia* nos harán conocer negativamente y relativamente el modo divino de estas perfecciones.

Tal es la defensa directa del valor transcendente de las nociones primeras; se reduce a esto: estas nociones expresan perfecciones absolutas y analógicas que debe poseer la causa primera. Esta defensa directa se puede completar por una prueba indirecta que es una reducción al absurdo.

30º PRUEBA INDIRECTA DEL VALOR TRANSCENDENTE DE LAS NOCIONES PRIMERAS. El negar este valor o solamente el declararlo dudoso es verse obligado a sostener que la existencia de una causa primera transcendente quedará siempre por lo menos dudosa para la razón dejada o abandonada a sus solas fuerzas. ¿Qué se sigue de aquí?

Esta duda invencible recae o bien sobre la causa primera como tal o bien sobre su transcendencia.

Si la existencia de una causa primera debe quedar para siempre dudosa, se sigue que un ser comienza quizás a existir sin causa, o que el conjunto de los seres que no existen por sí, existen quizás sin causa, y el mismo principio de causalidad llega a ser dudoso. Ahora bien, si esto es así, tampoco es cierto el principio de contradicción; quizás hay cosas que no existen ni por sí ni por una causa, y que en consecuencia no son distintas de la nada, porque propio de la nada es no existir ni por sí ni por otro, y no tener necesidad de razón de ser, puesto que no es nada. Ahora bien, dudar del principio de contradicción, de la oposición entre el ser y la nada, es una duda absurda.

Si la duda invencible recae solamente sobre la transcendencia de la causa primera, se sigue que esta causa es quizás inmanente, y no realmente distinta del mundo compuesto y cambiante; que es un devenir creador, una evolución creadora [15], o una idea creadora [16], que admite en sí la composición y el cambio. Y entonces se va a caer en los absurdos del panteísmo, que debe confesar con Hegel que un devenir creador, que tenga en sí mismo su razón, implica contradicción en los términos.

Esta prueba indirecta del valor transcendente de las nociones

---

15 BERGSON, *L'Évolution créatrice*: el principio de todas las cosas sería una conciencia en evolución, conciencia que llegó progresivamente a la vida intelectual, y que se dispondría a sobrepujarla o rebasarla.

16 HEGEL, *Lógica*.

primeras es ya, como se ve, en resumen una prueba por el absurdo de la existencia de Dios.

Nos queda por ver cómo estas nociones primeras van a entrar en la demostración *a posteriori* de la existencia de Dios. ¿Cuál será el término medio de esta demostración y cómo le dará un valor transcendente?

31º EL TÉRMINO MEDIO DE NUESTRA DEMOSTRACIÓN SERÁ ANALÓGICO. RIGOR DE TAL DEMOSTRACIÓN. Hemos dicho que vamos a llevar a cabo la demostración de la existencia de Dios con la ayuda de conceptos analógicos y no unívocos. Un término análogo desempeñará el papel de término medio. Todas las pruebas adoptarán la forma silogística siguiente: El mundo requiere necesariamente una *causa primera* extrínseca. Ahora bien, nosotros llamamos Dios a la causa primera extrínseca del mundo. Por consiguiente, Dios existe. No suponemos más que la definición nominal de Dios, la idea que despierta en el espíritu la palabra *Dios*; es el término medio de todas las demostraciones que van a seguir (Ia, quaest. 2, art. 2, ad 2um). Este término medio es analógico, y eso basta. Es lo suficientemente uno, aunque analógico, para que el silogismo no contenga cuatro términos. Cayetano establece en su tratado *De nominum analogia* (cap. x), que un concepto que tiene unidad de proporcionalidad puede ser término medio en un silogismo, a condición de que en los dos casos en que se emplea, es decir en la mayor y en la menor, se tome según la misma extensión. Para ello debe ser tomado según la semejanza proporcional que existe entre los analogados, y no según lo que constituye en su ser propio a tal analogado. Por ejemplo, el concepto relativo de *causa*, que nos va a servir de término medio en todas nuestras demostraciones, debe designar, tanto en la mayor como en la menor, no precisamente la causalidad tal como es en la criatura, sino aquello en lo que esta causalidad de la criatura es proporcionalmente semejante a una causalidad de otro orden. Todo lo que le conviene a lo semejante en cuanto tal le conviene también a aquello a lo que se asemeja, *quidquid convenit simili in eo quod simile, convenit etiam illi cuius est simile* (Cayetano, *ibid.*). El principio de identidad o de contradicción, que asegura la validez formal del razonamiento no se debe restringir o limitar a las nociones equívocas. "La contradicción consiste en la afirmación y la negación del mismo atributo en el mismo sujeto, y no en la afirmación y la negación del mismo atributo unívoco en el mismo sujeto unívoco. La identidad de las cosas y de las

razones objetivas se extiende a la identidad proporcional." (Cayetano, *ibid.*)

No hay ahí una tesis lógica establecida por las exigencias debidas a la necesidad de la demostración de la existencia de Dios, la encontramos claramente expuesta en Aristóteles en los *Anal. Post.* (lib. II, cap. XIII y XIV; *Coment.* de S. Tomás, lecs. 17 y 19). Después de haber hablado del término medio unívoco, agrega: "Ἔτι ὁ ἄλλος τρόπος ἐστὶ κατὰ τὸ ἀνάλογον ἐκλέγειν, *alius modus est eligere commune secundum analogiam, id est secundum proportionem.*" S. Tomás lo explica así: "Ad hoc autem commune analogum, quaedam consequuntur propter unitatem proportionis, sicut si communicarent in una natura generis vel speciei" [17]. Esta misma unidad de proporción nos ha de permitir decir después de haber demostrado la existencia de Dios y su independencia respecto a la materia: así como en las criaturas la inmaterialidad es la razón de la inteligencia (concepto positivo analógico) que tiene por consecuencia la voluntad y la voluntad libre (conceptos positivos analógicos), así también *proporcionalmente* en Dios la inmaterialidad absoluta es razón de la inteligencia omnisciente (Ia, quaest. 14, art. 1), que tiene por consecuencia la voluntad absolutamente libre (Ia, quaest.

---

[17] JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus Philos.*, *Logica*, quaest. 93, art. 5, da expresión en una fórmula muy nítida a esta doctrina de Aristóteles, de S. Tomás, de Cayetano, y de los tomistas en general, sobre la analogía: "Lo análogo de proporcionalidad que les conviene intrínsecamente a los analogados se expresa en un concepto uno, inadecuado e imperfecto. En efecto, este concepto no abstrae de los analogados en el sentido de contener solamente en potencia y no en acto lo que diferencia a los analogados, sino en el sentido de no *explicitar* estas diferencias, aun cuando las contengan actualmente." Lo que equivale a decir con Aristóteles: el ser no admite diferencias que le sean extrínsecas, por lo cual no lo podemos abstraer perfectamente de sus diferencias, como un género se abstrae perfectamente de sus especies. Cf. infra, IIa parte, cap. III.

Al tratar de los atributos divinos veremos que S. Tomás, por haber defendido la distinción fundamental entre lo analogado y el género, mantiene una posición intermedia entre el agnosticismo de Maimónides y de los nominalistas, continuado por los modernistas, y el realismo exagerado de Gilbert de la Porée, que volverá a aparecer entre ontologistas como Rosmini. Cf. BILLUART, edic. 1857, tomo I, págs. 51-62. Estas dos opiniones extremas provienen ambas de que tanto la una como la otra conciben unívocamente lo análogo. En consecuencia, si está formalmente en Dios, pone en Él una distinción real (Gilbert de la Porée), y si no pone en Dios esta distinción, es porque no está formalmente en Él (Maimónides).

Siguiendo a Escoto, SUÁREZ, *Disput. Metaph.*, disp. 2, secc. I, n. 9; sec. II, n. 13, 21, 34, parece haber ignorado la distinción profunda que separa lo análogo de lo unívoco; parece tener que venir lógicamente a decir que el ser está diversificado como un género por diferencias extrínsecas. Ya no se ve entonces cómo estas diferencias pueden ser todavía del ser, y los argumentos de Parménides contra la multiplicidad vuelven a aparecer en toda su fuerza:

19, arts. 1, 2, 3). Mostraremos extensamente en el transcurso[18] de la obra que no hay dos incógnitas en cada una de estas proporcionalidades o proposiciones; hay dos términos conocidos inmediatamente con su modo creado, un término que expresa el analògado increado conocido mediatamente (causa primera), de donde se infiere el cuarto término que era hasta ese momento desconocidò:

$$\frac{\text{criatura}}{\text{su ser}} \quad \text{como} \quad \frac{\text{causa primera}}{\text{su ser}}$$

32º ESTE CONOCIMIENTO ANALÓGICO NOS VA A PERMITIR LLEGAR A CONOCER LA EXSTENCIA DE DIOS Y ALGO DE SU ESENCIA, PERO NO A CONOCER "QUIDDITATIVE" SU ESENCIA, ES DECIR LA DEIDAD EN LO QUE LA CONSTITUYE EN SU SER PROPIO. Se puede prever que por medio de este conocimiento analógico no podremos llegar al conocimiento de la esencia divina tal como es en sí (*prout est in se*); tampoco podremos definirla positivamente por medio de una definición propiamente dicha; pero llegaremos a conocer sin embargo la existencia de Dios y algo de su esencia. Tal es la tesis común de la Escolástica (S. Tomás, *Summa Theol.*, Iª, quaest. 12, art. 12; quaest. 13, art. 1; quaest. 88, art. 3. Cayetano, *loc. cit.*, Escoto, in I, dist. 3, quaest. 1. Capreolo, late in I, d. 2, q. 1, a. 1, a concl. 4 usque ad 8). En realidad, como lo hace notar Cayetano (in Iam, quaest. 88, art. 3, § *Advert*), los escotistas y los antiguos tomistas se expresaban de modo un poco diferente sobre este punto. Escoto y su escuela admitían que podemos adquirir naturalmente un conocimiento *quidditativo* de Dios; lo negaban los tomistas y sostenían que nosotros no podemos saber naturalmente *lo que es Dios* (*quid est*), sino solamente *que es* (*quia est*) y *lo que no es* (*quid non est*). Pero dice Cayetano en el pasaje aducido y además en *De Ente et*

si las diferenciaciones de los seres no son también del ser, la multiplicidad de los seres es ilusoria, todo es uno. Para este argumento sólo hay una respuesta: el ser no es un unívoco, sino un análogo que contiene implícitamente sus diferencias (*Metaph.*, lib. I, cap. v, *Comentario* de S. Tomás, lec. 9, y *Metaph.*, lib. XIII, cap. II). Esta tesis lógica está por otra parte en íntima relación con la tesis de la distinción real entre esencias y existencias en las criaturas, que resuelve el mismo argumento de Parménides desde el punto de vista metafísico (Véase infra, IIa parte, cap. III). Sobre la atribución a S. Tomás de la tesis de la distinción real, y sobre la importancia de esta doctrina en la síntesis tomista, nos vemos obligados a separarnos absolutamente de CHOSSAT (*Dict. de Théol. cathol.*, art. *Dieu*, col. 889 y 890. Cf. *La distinction réelle entre essence et existence et le principe d'identité*, GARRIGOU-LAGRANGE, *Revue des Sciences phil. et théol.*, abril de 1909. Véase también, *Revue Thomiste*, de 1910, los artículos del P. CHOSSAT, del P. GARDEIL y del P. MANDONNET.

18 Véase la segunda parte, cap. III.

Essentia (cap. VI, quaest. 14), que la diferencia sólo existe en el modo de expresarse. "Es necesario, dice, distinguir entre el conocer una esencia *(cognoscere quidditatem),* y el conocerla *quidditativamente* (*cognoscere quidditative*). Para conocer una esencia basta alcanzar uno de sus predicados esenciales, por ejemplo un predicado genérico; para conocerla *quidditativamente,* hay que alcanzar todos sus predicados esenciales, hasta la última diferencia. Admitida tal distinción, hay que afirmar que podemos conocer naturalmente la *quiddidad* divina, y esto es lo que quería decir Escoto; pero que no podemos conocerla *quidditativamente,* y esto es lo que querían decir los antiguos tomistas." *Cognoscere Deum quidditative* equivale a *cognoscere Deum prout est in se,* y este conocimiento exige la *elevación al orden sobrenatural.* La razón por sus solas fuerzas no puede saber lo que en sí es la *Deidad, en la cual se identifican las perfecciones absolutas*; sólo puede llegar a conocer positivamente los predicados analógicos comunes a Dios y a las criaturas (ser, acto, uno, verdadero, bueno, etc.), y el modo divino de las perfecciones absolutas solamente será conocido negativa y relativamente. Este conocimiento *ex communibus* era llamado por Aristóteles conocimiento *quia est* (*Anal. Post.,* lib. II, cap. VIII, *Comentario* de S. Tomás, lec. 7) y por ello decían los antiguos tomistas que de Dios sólo podemos conocer *quia est,* lo que evidentemente no era restringir la teodicea a la sola afirmación de la existencia de Dios.

Esta conclusión formulada por Cayetano, admitida por Suárez (*Disput. Met.,* disp. XXX, sec. 12) y unánimemente aceptada por los escolásticos [19], es fácil de establecer. Por el hecho de que no podamos conocer naturalmente a Dios si no es por medio de efectos cuya perfección es necesariamente inadecuada a la perfección divina (Ia, quaest. 12, art. 12) [20], no podemos afirmar más que tres cosas: 1º que estos efectos requieren necesariamente la existencia de una causa primera que exista por sí; 2º que todo lo que hay de perfección en los efectos debe existir en la causa; 3º que las perfecciones cuya razón formal no encierra imperfección, es decir cuya razón formal abstrae del *modo creado,* que es esencialmente imperfecto, deben existir en Dios según un *modo divino.* Diremos también que estas perfecciones absolutas (ser, verdad, bondad, inteligencia, libertad, justicia, misericordia) sólo en Dios se hallan en *estado puro* ("*Nemo bonus nisi solus Deus*", Luc. XVIII, 19), en

---

19 CHOSSAT, *Dictionnaire Apologétique,* art. *Agnosticisme,* col. 58 a 62.
20 Véase también Iª, quaest. 13, art. 5.

cualquier otra parte están mezcladas con imperfección; las atribuiremos, pues, *formaliter* a Dios, según una denominación intrínseca (Cf. *infra*, segunda parte, cap. III). Pero no conoceremos positivamente lo que es el modo divino según el cual estas perfecciones se identifican en la Deidad, por lo tanto diremos que están en Dios *formaliter eminenter*. "Modus autem supereminentiae quo in Deo dictae perfectiones inveniuntur, per nomina à nobis imposita significari non potest nisi vel *per negationem*, sicut cum dicimus Deum aeternum vel infinitum, vel etiam *per relationem* ipsius ad alia, ut cum dicitur prima causa vel summum bonum" (*C. Gentes*, lib. I, cap. XXX, al final). El error de Maimónides y de muchos de nuestros contemporáneos [21] ha estado en decir de la *razón formal* de las perfecciones absolutas lo que S. Tomás dijo solamente del *modo* que ellas revisten en Dios; en esta hipótesis nosotros no alcanzaríamos a conocer a Dios sino por denominaciones extrínsecas, negativas o relativas a nosotros, como cuando decimos por metáfora que está *irritado* contra el pecador. En realidad tenemos de las perfecciones absolutas un conocimiento analógico positivo, y las afirmamos de Dios "*per vitam causalitatis* non quod Deus sit bonus, in quantum causat bonitatem, sed potius e converso, quia est bonus, bonitatem rebus diffundit" (Ia, quaest. 13, art. 2); después, sólo *per viam negationis* alcanzamos a conocer el *modo* según el cual existen en Dios, y así decimos que es bondad sin límites, o *per viam eminentiae* (*relative*) cuando hablamos de la soberana bondad. En suma, que no sabemos positivamente *lo que* en sí mismo *es* el *modo* según el cual le convienen a Dios estas perfecciones, sólo conocemos este modo negativa y relativamente; en este sentido podemos con verdad decir: no sabemos *lo que es Dios* (*prout est in se* o *quidditative*), no alcanzamos a conocer la Deidad en lo que la constituye en su ser propio, sino solamente *ex communibus* (Cf. Cayetano, in Iam, quaest. 39, art. 1). Tampoco la teodicea podrá jamás definir *lo que es* en sí la inteligencia divina, la voluntad divina, la moción divina, sólo determinará *que* la inteligencia, la voluntad, la causalidad se dan o existen en Dios, pero no hará conocer su modo divino sino negativamente o relativamente a las criaturas [22].

Además, en las proposiciones que formularemos a propósito de Dios volverá a aparecer el modo creado y humano, de tal suerte

---

21 *Dictionnaire Apologétique de la Foi catholique*, art. *Agnosticisme*, col. 38, 66.

22 ZIGLIARA, *Summa Philos.*, tomo II, pág. 488.

que la atribución de las perfecciones absolutas continuará siendo *formal* (denominación intrínseca), pero no el modo de la atribución. Es lo que expresamente dice S. Tomás (*C. Gentes*, lib. I, cap. XXX): "Possunt huiusmodi nomina et affirmari de Deo et negari: affirmari quidem propter nominis rationem (razón formal), negari vero propter significandi modum (modo creado)." En efecto, añade S. Tomás, nuestra inteligencia, cuyas ideas provienen de los sentidos, o bien concibe y designa lo abstracto (*bonitas*) y entonces lo significado es simple, pero no subsistente, o bien concibe y designa lo concreto (*bonum*), y entonces lo significado es subsistente, pero ya no es simple. Tal es el modo de las cosas creadas. Mientras que lo que le conviene a Dios es a la vez simple y subsistente. Así, pues, hay siempre una imperfección en el *modo* según el cual nosotros hablamos de Dios; cuando hemos dicho que es bueno, añadimos que es la bondad, pero no la bondad abstracta, sino la bondad subsistente; lo mismo cuando hemos dicho que existe, añadimos no que *tiene* la existencia, sino que *es* la existencia, la existencia subsistente, *Ipsum esse subsistens.* (Cf. *C. Gentes, ibid.*)

Tal es el conocimiento que podemos tener de Dios por las solas fuerzas de nuestra razón, alcanzar a conocer a *Dios mismo* (su existencia y algo de su esencia), pero no a *Dios tal como es en sí mismo* (en lo que lo constituye en su ser propio). ¿Acaso no conocemos a nuestros *mismos* amigos, sin llegar, sin embargo, a conocer sus sentimientos *tales como son en sí mismos*?

33º SOLUCIÓN DE LAS OBJECIONES CONTRA EL VALOR TRANSCENDENTE DE LAS NOCIONES PRIMERAS. Contra la doctrina que acabamos de exponer hacía Marcel Hébert (*Revue de Métaphysique et de Morale, Anonyme et Polyonyme*), la siguiente objeción: "Esta doctrina de la *analogía* supone que se admite previamente la *relación de causalidad* entre Dios y el mundo, entre un Dios, substancia perfecta creadora de un mundo compuesto de substancias imperfectas que participan en diversos grados de la infinita perfección. Pero esta misma relación de *causalidad* es también una analogía; Dios es "causa analógica" del mundo, dicen los teólogos. Todas las analogías se fundan, pues, en la analogía primera, y los teólogos no evitan aquí la petición de principio sino suponiendo ya como cierto por otra parte el hecho de la creación. Que sea cierto *por la fe* no importa para nuestro propósito, puesto que en este momento no tratamos más que de la certeza *racional*. Ahora bien, ¿qué dice la

razón sobre este problema fundamental? Ya lo hemos visto; no se podría contentar con series de fenómenos, exige una razón de ser absoluta, pero no exige de ningún modo que este absoluto se realice en una "substancia particular" transcendente en relación a la esencia de las cosas". En efecto, según Hébert y también según Le Roy, el principio de causalidad que conduce a una causa extrínseca (*quiquid movetur ab alio movetur*) "trae su claridad aparente de una imagen espacial introducida de modo ilegítimo en un problema de naturaleza metafísica, se supone que los motores y los móviles son substancias distintas (postulado del fraccionamiento o fragmentación), lo que el panteísmo niega" [23]. "Ya no se puede, sin antropomorfismo, introducir la idea de causalidad dentro del sentido psicológico, la cual por otra parte terminaría por conducir indefectiblemente a la admisión de un alma del mundo [24]."

Ya hemos respondido en parte a esta objeción, mostrando que la razón de ser de la existencia de un ser contingente debe ser una razón de ser actualizadora o *realizadora*. Tal es el concepto de causalidad, que no tiene nada de antropomórfico y que nos va a servir para probar la existencia de Dios. Prescinde de toda imagen particular tomada de la experiencia externa (postulado del fraccionamiento o fragmentación), o de experiencia interna (causalidad psicológica) y es concebido en función del *ser*, objeto formal de la inteligencia humana, no en cuanto *humana* sino en cuanto *inteligencia* (el objeto propio de la inteligencia humana en cuanto humana es la esencia de las cosas sensibles, y no el ser). Por consiguiente, no hay tal antropomorfismo. Además, como ya lo hemos indicado, poco importa que el mundo del que partimos para probar la existencia de Dios sea una sola substancia o muchas substancias; si tiene en sí *multiplicidad* y *devenir*, en nombre del principio de identidad y del principio de razón de ser habrá que decir que no tiene en sí su razón de ser, que es contingente y que la realidad que puede dar razón de sí y bastarse a sí misma debe ser siempre y en todas partes idéntica a sí misma, que debe ser al ser como A es a A, *Ipsum esse*, acto puro, y por ello distinto esencialmente del mundo múltiple y cambiante. Negarlo sería negar que el principio de identidad es ley fundamental tanto de lo real como del pensamiento, y decir con Hegel que la ley fundamental es la contradicción o la absurdidad. Una alma del mundo, una como o en cuanto substancia y múltiple en los fenómenos que la determinan,

---

23 *Revue de Métaph. et de Mor.*, julio de 1902, pág. 398, *La dernière idole*.
24 *Ibidem*.

aparecerá contingente; por el hecho de poder recibir modos múltiples y variables, la misma no puede ser identidad pura, puro ser, pura perfección; la composición que en ella hay, *en nombre del principio de identidad*, exige una causa: elementos de suyo diversos no pueden de suyo estar unidos; no habrá ahí ningún disimulado recurrir, ningún efugio al argumento de S. Anselmo, sino un recurrir al principio supremo del pensamiento.

Queda todavía una dificultad más profunda que la indicada por Hébert. No se puede aplicar positivamente a Dios el concepto analógico de *ser* (y afirmar la existencia de Dios) si no es suponiendo el valor transcendente del concepto de causa, pero esta suposición no es solamente gratuita; es, además, ilegítima. El valor transcendente del concepto de *causa*, en vez de poder servir de fundamento al concepto de ser, lo supone, puesto que el concepto de ser es el más universal de todos y está comprendido en todos los demás.

La objeción, puesta en forma silogística, se reduce a esto: el valor transcendente de las nociones más universales no se puede fundar, sin petición de principio, sobre el de una noción menos universal. Ahora bien, en las pruebas precedentes, el valor transcendente de las nociones más universales de ser, unidad, verdad, etcétera, se funda sobre el de la noción menos universal de causa. Luego el valor transcendente de los conceptos más universales de ser, unidad, verdad, etc., carece de fundamento suficiente.

Respondemos en forma, para ser más breves y más claros. Distingo la mayor: el valor transcendente de las nociones más universales no se puede fundar sobre el de una noción menos universal, en sí; concedo: relativamente a nosotros, ya es cosa distinta. Por ello dice S. Tomás: la proposición *Dios existe* es de suyo evidente, si se la considera en sí misma, pero no si se la considera relativamente a nosotros, "est per se nota *quoad se, non quoad nos*" (Ia, quaest. 2, art. 1); lo mismo que el sol es luminoso por sí mismo, sin serlo para los débiles ojos del ave nocturna que sólo alcanza a ver a la caída de la noche.

Relativamente a nosotros, el valor transcendente de las nociones más universales no se puede fundar sobre el de una noción menos universal, subdistingo: en cuanto a *la no repugnancia de la atribución*, concedo; en cuanto a la *atribución actual*, niego, si la noción menos universal es esencialmente *relativa* al mundo que nosotros conocemos directamente, y nos permite así elevarnos a un orden superior hasta lo desconocido. Ahora bien, tal es precisamente la noción de causa; en contraposición con las nociones más

universales de ser, de unidad, etc., que son absolutas, es esencialmente relativa al efecto causado[25].

Así hemos mostrado en primer lugar que *no hay repugnancia* en que las nociones más universales de ser, unidad, verdad, bondad, expresen un ser infinitamente perfecto, si existe, porque significan perfecciones absolutas y analógicas, y desde este punto de vista la noción de *ser* tenía prioridad sobre la de *causa*. Pero *la atribución actual* de estas perfecciones a Dios reposa, para nosotros, sobre esto: el mundo exige una causa primera que posea estas perfecciones. El concepto de causa, no siendo absoluto, sino *relativo* al modo causado, puede servir de puente entre lo inferior y lo superior, entre lo finito directamente conocido y lo Infinito que intentamos conocer; dado que la exigencia de una causa primera se funda en último término, ella también, sobre la noción análoga de ser, como el principio de causalidad se apoya indirectamente en el principio de contradicción.

Si queremos profundizar más sobre cuáles son aquí las relaciones recíprocas entre las nociones de ser y de causa, y cómo la noción de ser conserva la primacía, hay que considerar cinco etapas en nuestro conocimiento:

1ª La noción de *ser* se nos presenta como expresando en primer lugar una perfección sin mezcla de imperfección, y como analógica o susceptible de existir según modos esencialmente diversos; en este sentido no repugna que se preste a un modo infinito.

2ª La noción de *causa*, por su relación con la precedente, se nos presenta también como la de una perfección sin mezcla y analógica. La causalidad se define en efecto por la *realización*, realizar o dar el ser no implica ninguna imperfección, y no hay repugnancia en que esta perfección que existe en el mundo según modos muy diversos se preste a un modo infinito.

3º Todas las realidades finitas que nosotros conocemos, en virtud de la multiplicidad y el devenir que implican, nos van a aparecer como contingentes y *exigirán* necesariamente una razón de ser actualizadora o una *causa*. Esta misma exigencia expresada por el principio de causalidad se fundará sobre el ser, lo mismo que este principio se funda sobre el de contradicción o identidad: el ser contingente que no existe por sí, sólo puede existir por otro, es decir exige una causa. Siendo el concepto de causa esencialmente *relativo* nos permitirá elevarnos por encima del orden finito. Lo

---

25 Véase Ia, quaest. 13, art. 7: Utrum nomina, quae important *relationem* ad creaturas dicantur de Deo ex tempore.

finito, lo compuesto, lo cambiante, por ser incapaz de explicarse por sí mismo, debe tener la razón de su existencia o su causa por encima de sí. También es aquí la noción de ser, fundamento lejano del principio de causalidad, la que, por medio de la noción de causa, nos obligará a elevarnos por encima del mundo para hallar la razón de su existencia.

4º La causa que los seres finitos exigen en razón de su composición y de sus cambios debe estar exenta de composición y de cambio, sin lo cual ella misma exigiría una causa superior. De donde habrá que concluir que es identidad e inmutabilidad pura, *puro ser*. Llegaremos así al supremo analogado del ser, del cual determinaremos negativa y relativamente el modo no finito y eminente, que lo distinguirá esencialmente del mundo.

5º Por último, no partiendo ya del ser en general (análogo) sino del Ser divino (supremo analogado), determinaremos negativa y relativamente el modo de la causalidad divina (supremo analogado), y veremos que esta causalidad eminente es *causa pura*, no causada, no premovida, que es su misma actividad, su acción, que es superior al tiempo, al cual, en consecuencia, ella puede producir, como al movimiento del cual es la medida, sin aprisionarse en él; veremos también que siendo total y formalmente inmanente tiene o posee toda perfección y está más allá de toda acción formalmente transitiva.

Las exigencias del ser en general nos conducen así a la aplicación transcendente del principio de causalidad que nos permite alcanzar el supremo analogado del ser. Y este último nos permitirá determinar imperfectamente el modo de la causalidad divina. El ser conserva así su primacía en el orden de invención (in via inventionis) y en el orden del juicio por las supremas razones de las cosas (in via iudicii)[26].

También hemos visto anteriormente (n. 23) que la noción confusa de ser es, para nuestra inteligencia, anterior a la de manera de ser o de fenómeno. No obstante, esta última nos permite precisar lo que es el ser ya conocido confusamente, concebirlo como substancia, y la noción de substancia así determinada esclarece desde arriba y precisa la de manera de ser, de accidente o de fenómeno[27].

El ser conserva siempre su primacía y nunca deja de ser la luz

[26] Sobre estas dos vías, ascendente y descendente, véase S. TOMÁS, Ia, quaest. 79, art. 8 y 9.

[27] S. TOMÁS, Ia, quaest. 85, art. 3 y 5.

objetiva de nuestra inteligencia, la causalidad le queda subordinada como una de sus cualidades.

Instancia. Pero la atribución de la causalidad a un Dios transcendente parece inconcebible o por lo menos dudosa (4ª antinomia de Kant). En efecto, Dios se requerirá como causa primera absolutamente inmóvil. Ahora bien, una causa inmóvil que, sin comenzar ella misma a obrar, produciría efectos que comenzarían a existir, es inconcebible. Luego la atribución de la causalidad a un Dios transcendente es inconcebible.

Respuesta. Distingo la mayor: Dios se requerirá como una causa primera absolutamente inmóvil, que nosotros conoceremos *positivamente* no sólo en cuanto a la razón formal de causa, sino también en cuanto al modo divino de causalidad, niego; que conoceremos *positivamente* en cuanto a la razón formal de causa, pero cuyo modo divino de causalidad no nos será cognoscible sino *negativa* y *relativamente, concedo.* Ahora bien, es precisamente este conocimiento muy imperfecto del modo de la causalidad divina el que dejará subsistir el misterio. Y se puede decir que este modo de causalidad continuará siendo *positivamente* inconcebible; nosotros, sin embargo, lo concebiremos de un modo negativo (causa no causada, no premovida), y relativo (causa eminente, superior al tiempo que ella produce, como produce el movimiento, sin aprisionarse en él). Véase *infra* (n. 36), la prueba de la existencia de Dios por medio del movimiento.

Instancia. Pero admitido que el concepto relativo de causa sea fundamento suficiente de la atribución actual de las nociones absolutas, estas últimas, de considerarlas en sí mismas, no parecen poderse aplicar a un Dios transcendente. En efecto, Dios, si es transcendente e infinito, difiere más de la criatura, que lo que la criatura difiere de la nada. Ahora bien, entre la criatura y la nada no hay absolutamente ninguna analogía. Luego con mayor razón debería no haber analogía entre un Dios transcendente e infinito y la criatura. No se puede negar la mayor de esta objeción. Entre la nada y la criatura no hay más que una distancia negativamente infinita, uno de los términos de la cual es negativo y en consecuencia puede ser salvado o superado por el poder creador; por el contrario, entre la criatura y Dios hay una distancia positivamente infinita, cuyos dos términos son positivos, distancia absolutamente infranqueable: ni se puede concebir que la omnipotencia misma pudiese transformar o transubstanciar una criatura en Dios.

Respuesta. Distingo la mayor como hice anteriormente: un Dios transcendente e infinito difiere de la criatura más que la cria-

tura difiere de la nada, en cuanto al *modo de ser* de Dios y al de la criatura, concedo, porque uno de estos modos es infinito y el otro finito; en cuanto a la *razón formal de ser*, niego, porque esta razón formal se encuentra en la criatura y en la causa transcendente que ella requiere, y no se encuentra en la nada.

Instancia. Pero entonces esta razón formal de ser tiene una prioridad frente a Dios y es más universal que Él. Ahora bien, nada es anterior a Dios. Luego, la respuesta es insuficiente y la dificultad subsiste.

Respuesta. La razón formal de ser tiene prioridad *lógica* relativamente a Dios y es lógicamente más universal que Él, según nuestro modo imperfecto de concebir las cosas; pero no tiene prioridad *real*, ni la universalidad real de plenitud y de causalidad [28]. Siendo abstracto nuestro conocimiento, por abstracción de las cosas sensibles concebimos el ser en general, análogo, antes de conocer el supremo analogado que es el Ser primero; pero cuando comprendemos que este último es el Ser en sí subsistente, la plenitud infinita del ser, capaz de producir todo lo que es susceptible de existir, se hace evidente que el ser abstracto de las cosas sensibles es realmente posterior a él.

Instancia. Sin embargo, si consideramos las perfecciones absolutas no aisladamente, sino las unas en relación a las otras, no parecen ser compatibles entre sí en un mismo ser transcendente. En efecto, si subsisten *formalmente* en Dios, ponen en Él una multiplicidad formal-real incompatible con su absoluta simplicidad; por otra parte, si *se identifican* en la eminencia de la Deidad, se destruyen formalmente y ya *no existen más que de una manera virtual*, como las perfecciones mixtas; y entonces la frase "Dios es bueno" sólo significa lo siguiente: Dios es causa de la bondad; es necesario volver a la opinión de Maimónides; y como Dios es causa de los cuerpos, se podría también afirmar de Él que es cuerpo, que es lo mismo que decir que permanece incognoscible.

Tal es la antinomia general de lo uno y de lo múltiple en la que se estrella la razón cuando pretende aplicarle a Dios las nociones primeras: la multiplicidad de las perfecciones absolutas atribuídas a Dios no sólo de modo virtual, sino formal, parece destruir la simplicidad divina, o a la inversa parece destruída por ella.

A esta antinomia general se agregan algunas otras. ¿Cómo conciliar *a*) con la simplicidad divina, la dualidad de sujeto y de objeto esencial en el conocimiento, *b*) con la absoluta inmutabilidad, el

---

28 BILLUART, *De Deo*, disert. V, art. II, § II.

acto libre de Dios que parece añadir en Él algo de contingente y de defectible, *c*) con esta misma inmutabilidad absoluta, la vida divina que parece encerrar un devenir, *d*) con la suprema bondad y la omnipotencia, el permitir el mal, *e*) con la justicia absoluta, la misericordia infinita?

Respuesta. La solución de estas últimas dificultades relativas a la conciliación de los atributos divinos debe evidentemente ser tratada después de las pruebas de la existencia de Dios. Para fundamentar estas pruebas nos es suficiente haber defendido el doble valor ontológico y transcendente de las nociones primeras en general y de cada una en particular, principalmente de las de ser y de causa. Cuando hayamos demostrado la existencia de una causa primera transcendente, y demostrado también que ésta debe ser el *Ser subsistente por sí*, y hayamos deducido sus principales atributos, podremos explicar por qué tales atributos no pueden ser inconciliables entre sí, y podremos resolver las antinomias supuestas que se nos opongan.

Una vez establecida la demostrabilidad de la existencia de Dios, como acabamos de hacerlo, pasamos a la demostración en sí.

CAPÍTULO III

EXPOSICIÓN DE LAS PRUEBAS DE LA EXISTENCIA DE DIOS

PARA captar el profundo sentido y el contenido metafísico de las pruebas tradicionales, nada mejor que estudiarlas en el artículo 3º de la cuestión 2 de la *Ia parte* de la *Suma Teológica*, donde S. Tomás las reduce a sus principios esenciales. (Véase también *Contra Gentes*, lib. I, cap. XIII, XV, XVI, XLIV; lib. II, cap. XV; lib. III, cap. XLIV. *De Veritate*, quaest. 5, art. 2. *De Potentia, quaest.* 3, art. 5. *Compendium Theologiae*, cap. III. *Física*, lib. VIII, lec. 2; lib. VIII, lec. 9 y siguientes. *Metafísica*, lib. XII, lec. 5 y siguientes).

No haremos aquí obra histórica, sólo procuraremos demostrar la solidaridad de estas pruebas con los primeros principios racionales, particularmente con el principio de no contradicción o de identidad, y con nuestra idea absolutamente primera, la idea de ser.

Para demostrar que S. Tomás no ignoraba, por más que se haya dicho, las dificultades del problema, importa mencionar las dos objeciones que él mismo se ha hecho al final de su artículo. Son las dos objeciones fundamentales a las que fácilmente se podrían reducir todas las demás: la primera es la de los pesimistas, la segunda la de los panteístas.

1º El mal existe, luego no puede existir un Dios infinitamente bueno. ¿Cómo podría dejar subsistir todos estos defectos, todos estos sufrimientos, todos estos desórdenes en su obra? Es la objeción extensamente desarrollada por Schopenhauer. El contentarse, como Voltaire (*3e lettre à Memmius*), Stuart Mill (*Ensayos sobre la religión*, pág. 163), Schiller (cf. *Revue de Philosophie*, 1906, pág. 653) y muchos otros de nuestros contemporáneos, con un Dios finito, *muy* sabio y *muy poderoso*, pero no *omni*potente, es no conservar de Dios ni siquiera la definición nominal que determina el objeto de la prueba [1].

La solución de esta dificultad pertenece al tratado *De Providentia* (Ia, quaest. 22, art. 2 ad 2um), y hablaremos de ella a pro-

[1] Véase el desarrollo de esta objeción en *Le Divin, Expériences et Hypothèses, por* MARCEL HÉBERT, *Paris*, 1907, pág. 148-164.

pósito de la conciliación de los atributos divinos; por ahora basta indicar la respuesta de la teología católica. S. Agustín la condensó en una frase que cita aquí S. Tomás: "Si el mal existe no es porque le falte a Dios poder o bondad, sino por el contrario, sólo permite el mal porque es lo suficientemente poderoso y bueno para sacar el bien del mismo mal, *nullo modo sineret aliquid mali esse in operibus suis, nisi esset adeo omnipotens et bonus ut bene faceret etiam de malo.*" (*Enchiridion*, c. II). Es el triunfo del poder y de la bondad infinita de Dios. Hace servir la muerte de la gacela para la vida del león, las persecuciones y los peores sufrimientos para la gloria de sus mártires. No sólo les permite a las almas el triunfar del dolor, sino que las hace acrecerse por el dolor, les permite devenir cada vez más profundas y aspirar sólo a los bienes eternos, las templa en la adversidad, y por las humillaciones que les envía las previene contra el orgullo o las cura de él. Por otra parte, el mal físico no es nada en comparación del mal moral o del pecado, y ¿cómo éste podría oponerse a la existencia del soberano Bien si la está suponiendo? Después de todo sólo es una ofensa contra Dios. Como sucede con el mal físico, Dios no lo ha permitido sino en vista de un mayor bien. Para excederse en su misericordia tiene necesidad de nuestra miseria, como para excederse en su potencia creadora le era menester la nada absoluta (Ia, quaest. 21, art. 3). La Encarnación redentora nos ha permitido decir "*felix culpa*". En cuanto al mal moral que rehusa cooperar con el bien, coopera a pesar suyo en virtud del castigo que reclama, por la manifestación de la Justicia, manifestación de los derechos imprescriptibles del Bien, y él le permitirá a Dios mostrarse en todo su esplendor de Juez (Ia, quaest. 25, art. 5, ad 3um). Los pequeños catecismos dicen simplemente: "Habrá un juicio general *a fin de que* por la visión de todas las buenas obras y de todos los pecados de los hombres *se reconozca la justicia* en la recompensa de los buenos y en el *castigo de los malos.*" (Cf. *infra,* n. 65, B).

Tal será la respuesta católica al problema del mal. En el momento de establecer la existencia de Dios, el teólogo no ignora ninguna de las dificultades sobre las cuales insisten a su placer los pesimistas, y prevé además otras muchas. En vez de dejarse llevar como Voltaire por desastres tales como el terremoto de Lisboa, prevé que habrá que explicar por las mismas exigencias del soberano Bien los rigores de la Justicia divina. Volveremos a insistir sobre el problema del mal en la IIa parte (cap. II, III, IV).

2º La segunda objeción contra la existencia de Dios es mencionada por S. Tomás al final de su artículo, y es la de los panteístas.

Basta admitir dos principios: la naturaleza y el espíritu; no se ve la necesidad de admitir un principio extrínseco. *Quod potest compleri per pauciora principia, non fit per plura.* Por lo tanto no se puede pretender, como lo hacía Hébert[2], que S. Tomás ignoraba el panteísmo o que por lo menos no lo tuvo en cuenta. Es cierto que S. Tomás conoció las dos formas generales del panteísmo: la que hace entrar lo múltiple en lo uno, el devenir en el ser, y que debe terminar por negar el mundo (acosmismo), y que procede de Parménides (*Metaph.*, lib. I, lec. 9 de S. Tomás; *Phys.*, lib. I, lec. 3, 4, 5, y 14); y la que por el contrario todo lo reduce al devenir y debe llegar a negar a Dios; es el evolucionismo ateo que procede de los principios sentados por Heráclito (*Metaph.*, lib. I, lec. 4). S. Tomás no dejó de ver que el panteísmo, en cierto sentido, no ha existido jamás, hasta tal punto es absurdo: o el mundo es absorbido por Dios, y entonces no hay nada más que Dios (acosmismo), o Dios es absorbido por el mundo, y en tal caso ya no existe Dios (ateísmo). Véase también contra el panteísmo materialista de David de Dinant: *II Sent.* (dist. 17, quaest. 1, art. 1), y *Summa Theol.* (Ia, quaest. 3, art. 8): *Utrum Deus veniat in compositionem aliorum.* Contra el averroísmo, que admite una sola inteligencia para todos los hombres, véase la Ia, quaest. 76, art. 2 (Cayetano), y quaest. 79, art. 5, así como también el opúsculo *De unitate intellectus.*

Esta objeción panteísta quedará resuelta por las pruebas que siguen.

34º Las cinco pruebas modelos. Su universalidad. Su orden. Lo que pretenden probar. Antes de abordar el estudio de cada una de las pruebas clásicas, no será inútil determinar el grado de su universalidad, dar la razón del orden en que las presenta S. Tomás, y precisar lo que intentan probar.

Estos cinco argumentos son los argumentos modelos, los más universales; a ellos se pueden reducir todos los demás. Los cinco merecen en realidad el nombre de argumentos metafísicos; *"ex summis metaphysicae fontibus sumuntur"*, en el sentido de que todos pueden tomar como punto de partida un *ser creado cualquiera, no importa cual,* desde la piedra hasta el ángel, para ir a parar a los cinco atributos que sólo pueden pertenecer al Ser en sí, subsistente en el ápice o en la cúspide de todo, *Ipsum esse subsistens,* de donde se deducen todos los atributos de Dios. Estas cinco

[2] *La dernière idole, Revue de Métaphysique et de Morale,* julio de 1902.

pruebas están tomadas de las leyes de lo creado, no en cuanto sensible o en cuanto espiritual, sino de lo creado en cuanto creado: todo ser creado es móvil, causado, contingente, compuesto, imperfecto, y relativo. S. Tomás elige de preferencia sus ejemplos entre los efectos sensibles, pero aplica las mismas pruebas a los efectos espirituales, al alma y sus movimientos intelectuales y voluntarios; lo hace aquí mismo en la respuesta ad 2um, y en la Ia, quaest. 79, art. 4; Ia IIae, quaest. 9, art. 4. Siguiendo el ejemplo de Aristóteles, todos los tratados de metafísica general o de ontología, consagrados al ser en cuanto ser, estudian la oposición entre el ser móvil y el ser inmóvil, el ser causado y el ser no causado, el ser contingente y el ser necesario, el ser compuesto e imperfecto y el ser simple y perfecto, el ser relativo y el ser absoluto. Aquí S. Tomás considera todo ser creado como: 1º móvil, 2º causado, 3º contingente, 4º compuesto e imperfecto, 5º multiplicidad ordenada; por ende se eleva al ser: 1º inmóvil, 2º no causado, 3º necesario, 4º simple y perfecto, 5º ordenador de todas las cosas; y éste no puede ser sino el Ser en sí subsistente en el ápice o cúspide de todo, *Ipsum esse subsistens* (Ia, quaest. 3, art. 4).

Conviene hacer notar el orden en que están dispuestos estos argumentos, tanto en su punto de partida como en su punto terminal.

Como Dios es conocido por sus obras, "per ea quae facta sunt", S. Tomás presenta en primer lugar los signos de contingencia más manifiestos en el mundo: todo lo que no existía y de repente aparece es evidentemente contingente. El ejemplo más patente es el de un cuerpo que estaba en estado de reposo y que es puesto en movimiento; es evidente que no está en movimiento por sí mismo. Del movimiento local se puede pasar al movimiento cualitativo (progreso intensivo de una cualidad como el calor, la luz), al movimiento de acrecentamiento, y además a todo devenir sea cual sea, hasta al que existe en la inteligencia y en la voluntad y que se encuentra en todo espíritu finito; un pensamiento, una volición surge en una conciencia, antes no existía, y por lo tanto no existe por sí, y el alma no lo posee por sí misma. Se ha llegado a afirmar que la primera prueba de S. Tomás estaba tomada solamente de los movimientos de orden físico y particularmente del movimiento local [3]. En realidad, el movimiento local se cita solamente como el ejemplo más vívido en el orden sensible; para convencerse de ello basta leer la primera prueba, considerada desde lo alto partiendo

[3] Tal es el parecer de CHOSSAT, *Dict. de Théologie cathol.*, art. *Dieu* col. 93; a 934.

de Dios, en la Ia, quaest. 105, art. 5: *Utrum Deus operetur in omni operante.* "Primum agens movet secundum ad agendum. Et secundum hoc omnia agunt in virtute ipsius Dei... Deus movet quasi applicando formas et virtutes rerum ad operationem." Véanse también las tres diferencias que acabamos de señalar (Ia, quaest. 2, art. 3 ad 2um; Ia, quaest. 79, art. 4; Ia IIae quaest. 9, art. 4), donde la prueba por el movimiento está expresamente aplicada a los movimientos de la inteligencia y de la voluntad. Este primer argumento pretende establecer la existencia de una *fuente del devenir,* de un primer motor *inmóvil,* en el sentido de que él mismo sea su propia actividad y no tenga necesidad de ser previamente movido o premovido. De ahí se deducirá la actualidad pura del primer motor (Ia, quaest. 3, art. 1 y 2), su aseidad *(ibid.,* art. 4), su inmutabilidad absoluta (Ia, quaest. 9, art. 1 y 2), su eternidad (Ia, quaest. 10, art. 2), etc.

S. Tomás podría establecer *a priori* que el primer motor debe ser causa eficiente primera, *fuente no sólo del devenir, sino también del ser.* Lo establece *a posteriori.* Y la segunda vía tiene por punto de partida, no la dependencia del *devenir* respecto de su motor, sino la del *ser* (que es término del devenir y subsiste después de él) respecto de las causas eficientes que no sólo lo producen, sino que lo conservan. Si se quiere saber el verdadero sentido de esta prueba, hay que leer los dos artículos en los que S. Tomás la toma en sentido inverso (Ia, quaest. 104, art. 1): *Utrum creaturae indigeant ut a Deo conserventur in esse* (donde se encontrará en toda su nitidez la distinción entre el devenir y el ser, entre el *fieri* y el *esse)* y (art. 2): *Utrum Deus inmediate omnem creaturam conservet.* Esta prueba pretende concluir en una causa primera, fuente del ser, que no tiene necesidad de ser causada ni conservada por una causa superior. De ahí se deducirá la aseidad (Ia, quaest. 3, art. 4), la omnipotencia creadora (Ia, quaest. 25, art. 3; quaest. 44, art. 1 y 2; quaest. 45, art. 2 y 5), la inmensidad, la ubicuidad (Ia, quaest. 8, art. 2), etc.

S. Tomás podría establecer *a priori* que el primer motor y la causa primera son el *ser necesario,* pero establece *a posteriori* la existencia de este último por una tercera vía. Esta tercera vía tiene por punto de partida, no la dependencia del devenir o del ser respecto de sus causas, sino la posibilidad de no ser o de no existir que hay en el ser causado, en otras palabras, su *contingencia.* Por ello esta prueba es más general que las precedentes, no sólo se puede aplicar al devenir, no sólo al ser que vemos llegar a la existencia, sino a todo lo que no tiene en sí su razón de ser. S. Tomás insiste

particularmente sobre la contingencia, que es de modo sensible evidente, de los seres corruptibles, pero el punto de partida es más universal: aquello que puede no ser o existir depende de un ser necesario, *quod possibile est non esse pendet a necessario.* Esta tercer prueba muy general, que todas las demás precisan, pretende concluir simplemente la existencia de un *ser necesario,* que existe por sí, *a se.* De esta aseidad se deducirá que es el Ser en sí (Ia, quaest 3, art. 4), y de ahí se deducirán todas las perfecciones absolutas.

La cuarta vía va a buscar un signo de contingencia en las últimas profundidades del ser creado. Aquí nos situamos, en el orden estático, ante seres que no es necesario haber visto llegar a la existencia, y que tampoco es necesario que los veamos corromperse; para descubrir su contingencia tenemos un recurso menos revelador a primera vista, pero más profundo y más universal que el movimiento, la generación o la corrupción, a saber la *multiplicidad,* la *composición,* la *imperfección.* Lo múltiple, lo compuesto, lo imperfecto exigen, como el devenir, una causa, y una causa ya no sólo inmóvil, sino *única, absolutamente simple* y *absolutamente perfecta.* De ahí se deducirá que Dios no es un cuerpo (Ia, quaest. 3, art. 1), que no está compuesto de esencia y existencia, sino que es el Ser en sí subsistente en el ápice de todo (Ia, quaest. 3, art. 4), que no está dentro de ningún género (Ia, quaest. 3, art. 5), que es la soberana bondad (quaest. 6, art. 2), que es infinito (quaest. 7, art. 1), que es la suprema verdad (Ia, quaest. 16, art. 5), que es invisible e incomprensible (Ia, quaest. 12, art. 4 y 8). Veremos que a esta cuarta vía se reduce la prueba por las verdades eternas que concluye en la existencia de una Verdad suprema, así como también las pruebas por el deseo del bien absoluto y por el carácter obligatorio del bien moral que concluyen en el soberano Bien, fuente de toda felicidad y fundamento de todo deber.

La quinta prueba precisa la precedente, tiene por punto de partida no una multiplicidad cualquiera, sino una *multiplicidad ordenada,* el *orden del mundo.* Pretende concluir no en una unidad cualquiera, sino en una *unidad de concepción,* en una *inteligencia ordenadora.* Puede partir de cualquier ser en el que se encuentre una parte ordenada a otra, aunque no fuera más que la esencia ordenada a la existencia, la inteligencia ordenada a su acto *(potentia dicitur ad actum).* La causa primera, cuya existencia está ya probada, aparecerá en virtud de esta quinta prueba como una inteligencia suprema. De esta inteligencia considerada como atributo del Ser en sí subsistente (Ia, quaest. 14, art. 1) se deducirá la Sabidu-

ría y la Presciencia (Ia, quaest. 14 íntegra), la Voluntad (quaest. 19), la Providencia (Ia, quaest. 22). Esta última vía, que es un argumento popular, puede parecer más simple que la precedente, pero en realidad la supone, y de entre todas es la que, en rigor metafísico, se reduce más difícilmente a nuestros primeros principios racionales, a causa de su complejidad. Probablemente por esta razón la presentó S. Tomás en último lugar.

Así, pues, de una manera general, lo contingente (lo que por definición puede existir o no existir) exige un ser necesario (3a prueba); el movimiento, que es el ejemplo más sensible de la contingencia, exige un motor inmóvil (Ia prueba); el ser causado exige el ser no causado (2a prueba); lo múltiple supone lo uno, lo compuesto supone lo simple, y lo imperfecto lo perfecto (4a prueba); una multiplicidad ordenada exige una inteligencia ordenadora (5a prueba). Ahora bien, el ser necesario, primer motor, primera causa, absolutamente uno, simple, perfecto, inteligente, es el ser que responde a la idea que despierta en nosotros la palabra Dios (definición nominal); luego Dios existe.

De cada uno de los cinco atributos divinos en los que se va a caer, se podrá pasar al ser cuya esencia se identifica con la existencia y que por esta razón es el *Ser en sí* (Ia, quaest. 3, art. 4) De ahí concluirá en realidad la prueba de la *existencia* de Dios. Habrá que estudiar la *naturaleza* de Dios, y el *Ipsum esse subsistens* se convertirá en el punto de partida de la deducción de los atributos divinos. Veremos así, tal como lo ha establecido el Padre del Prado, O. P., en su tratado *de Veritate fundamentali philosophiae christianae*[4], que la verdad suprema, no del orden analítico o de invención (secundum viam inventionis)[5], sino del orden sintético o deductivo (secundum viam iudicii), la que responde a nuestros últimos interrogantes sobre Dios y sobre el mundo, es la identidad en solo Dios de la esencia y de la existencia: *In solo Deo essentia et esse sunt idem,* o la misma definición de Dios: *"Yo soy El que es."* Esta será la respuesta suprema a las últimas cuestiones metafísicas: ¿por qué hay un solo ser increado, inmutable, infinito, absolutamente perfecto, soberanamente bueno, omnisciente, libre de crear, etc.?; ¿por qué todos los demás seres han tenido que recibir de Él lo que son y deben obtener de Él todo lo que deseen y puedan ser? Esta proposición *In solo Deo essentia et esse sunt idem*

[4] Friburgo, Suiza, 1911.

[5] Véase Ia, quaest. 79, art. 8 y 9. "Secundum *viam inventionis,* per res temporales in cognitionem devenimus aeternorum. *In via vero iudicii,* per aeterna iam cognita de temporalibus iudicamus."

será así la clave de la bóveda del tratado de Dios, el término de la metafísica ascendente que se eleva hasta Dios, y el punto de partida de la metafísica descendente que parte de Dios.

35º **Prueba general que engloba todas las demás. Su principio: lo más no puede salir de lo menos. Lo superior sólo explica lo inferior.** Antes de exponer cada una de estas cinco pruebas modelos, daremos una prueba general que las engloba a todas y que, a nuestro juicio, es la que mejor representa la marcha esencial del sentido común cuando se eleva hacia Dios. El principio de esta prueba general: *lo más no sale de lo menos,* condensa efectivamente en una sola fórmula los principios sobre los cuales reposan nuestras cinco pruebas modelos: el devenir sólo puede proceder del ser cabal o terminado, el ser causado del ser no causado, lo contingente de lo necesario, lo imperfecto, lo compuesto, lo múltiple, de lo perfecto, de lo simple, de lo uno, el orden sólo de una inteligencia. Los principios de las tres primeras pruebas ponen de relieve sobre todo la dependencia del mundo respecto de una *causa,* los principios de las dos últimas insisten sobre la *superioridad* y la *perfección* de esta causa; todos se resumen, pues, en esta fórmula: "Lo más no sale de lo menos, lo superior sólo explica lo inferior."

Esta prueba general exigirá ser confirmada científicamente por las otras cinco; pero aun siendo en sí misma un poco confusa, tiene ella sola tanta fuerza como todas las otras reunidas. En ella vemos realizarse lo que los teólogos enseñan sobre el conocimiento natural de Dios. "Aun cuando la existencia de Dios necesita ser demostrada, dice Scheeben *(Dogmática,* II, n. 29), no se sigue de ello que su certeza sea el resultado de una prueba científica, refleja y consciente, fundada sobre nuestras propias investigaciones o sobre la enseñanza de otro, o que su certeza dependa de la perfección científica de la prueba. Por el contrario, la prueba que le es necesaria a todo hombre para adquirir una plena certeza es tan fácil y tan clara, que apenas si nos percatamos del procedimiento lógico que encierra, y que las pruebas científicamente desarrolladas, lejos de darle al hombre la primera certeza de la existencia de Dios, no hacen sino esclarecer y consolidar la que existe ya de antes. Además, como la prueba, en su forma original, se presenta en cierto modo como una demostración *ad oculos* y encuentra eco en los más profundos repliegues de la naturaleza racional del hombre, ella sirve de fundamento por esta misma razón a una convicción más fuerte y más firme que cualquier otra convicción obtenida artificialmente,

y no puede ser socavada por ninguna objeción científica." Así se verifican las palabras de la Escritura que acusa a los paganos no sólo de haber descuidado los estudios necesarios para llegar al conocimiento de Dios, sino de haber oprimido por fuerza la verdad divina que se le descubre manifiestamente al hombre. (*Rom.*, I, 18; II, 14). La negación de Dios es una ofensa a la naturaleza, μάταιοι φύσει (*Sap.*, XIII, 1), y una ofensa a la razón (Psalm. XIII): *"Dixit insipiens in corde suo: non est Deus."*

Esta prueba general se puede exponer como sigue, elevándose de los seres inferiores hasta el hombre.

Comprobamos la existencia de seres y de hechos de diferentes órdenes: orden físico inanimado (los minerales), orden de vida vegetativa (las plantas), orden de la vida sensitiva (los animales), orden de la vida intelectual y moral (el hombre). Todos estos seres llegan a la existencia y desaparecen después, nacen y mueren, su actividad tiene un comienzo y un término; en consecuencia no existen por sí mismos. ¿Cuál es su causa?

Si actualmente existen seres, es necesario que desde siempre haya existido algo; "si durante un solo momento de tiempo no existe nada, nada existirá durante toda la eternidad" (*ex nihilo nihil fit,* la nada no puede ser causa o razón del ser: principio de causalidad). Y poco importa que la serie de seres corruptibles haya o no haya tenido comienzo; si es eterna, es eternamente insuficiente: los seres corruptibles del pasado eran tan limitados e insuficientes como los de hoy, y tampoco se bastaban a sí mismos. Y ¿cómo uno cualquiera de entre ellos, sin que él se explique a sí mismo, podría explicar a los que le siguen? Esto sería hacer salir lo más de lo menos. Se impone por lo tanto, por encima de los seres corruptibles, un *Primer Ser* que no deba la existencia sino a sí mismo y que la pueda dar a los demás. (Prueba general por la contingencia cf. n. 38.)

Si hoy existen seres vivientes y la vida es superior a la materia bruta no ha podido provenir de esta materia; ello sería hacer salir lo más de lo menos, o lo que es lo mismo, el ser de la nada. Lo mismo que el ser como ser no ha podido provenir de la nada, el ser vivo no puede provenir de lo que no es vivo y es inferior a la vida (n. 49). Esta conclusión necesaria adquiere una evidencia casi sensible, si suponemos establecido por la ciencia positiva que la serie de los seres vivientes ha tenido un comienzo.

Si hoy hay en el mundo inteligencia, ciencia; si la inteligencia es superior a la materia bruta, a la vida vegetativa y sensitiva, si el animal, aun el mejor amaestrado, no ha de llegar jamás a captar

el principio de razón de ser, o el primer principio de moral, la inteligencia no ha podido proceder de estos grados inferiores del ser; es necesario que desde toda la eternidad haya existido un ser inteligente. Este ser no puede tener una naturaleza intelectual contingente como la nuestra; no explicándose a sí mismo, ¿cómo podría explicar a los demás?; es decir que el Primer Ser es necesariamente *inteligente*. Si en el origen no hubiera habido más que materia, un poco de barro, ¿cómo la razón humana, el espíritu del hombre habrían salido de este limo? ¿"Qué mayor absurdo puede concebirse que decir que una fatalidad material y ciega habría producido los seres inteligentes"? (Montesquieu). (Prueba *a contingentia mentis*, n. 39, b.) Y ¿cómo podría haber orden en el mundo, sin una inteligencia ordenadora? (Prueba por el orden del mundo, n. 40.)

Si los principios racionales jerárquicamente ordenados que dominan todas nuestras inteligencias y toda realidad actual o posible son necesarios, y por ende *superiores* y anteriores a las inteligencias y a las realidades contingentes que ellos rigen, no pueden tener en éstas su propio fundamento; es necesario, pues, que haya habido desde siempre una necesidad inteligible, que tenga poder dominador sobre todo lo posible, todo lo real, toda inteligencia; es necesario que haya habido en la Inteligencia suprema una *verdad primera e inmutable*. En otros términos, si lo inteligible y sus leyes necesarias son superiores a lo ininteligible y a la contingencia, es necesario que lo inteligible y sus leyes hayan existido desde toda la eternidad; no han podido surgir de lo que no los contenía de ninguna manera. (Prueba por las *verdades eternas*, n. 39 c.)

Finalmente, si hoy hay en el mundo moralidad, justicia, caridad, si hay santidad en Cristo y en el cristianismo, si esta moralidad y esta santidad son superiores a lo que no es-moral ni santo, es necesario que haya habido desde toda la eternidad un ser moral, justo, bueno y santo. Qué mayor absurdidad que explicar por una fatalidad material y ciega el alma de un S. Agustín o de un S. Vicente de Paul, la más humilde de las almas cristianas que encuentra un sentido en las palabras del *Padre nuestro;* el deseo de Dios, de la santidad absoluta, ¿puede acaso explicarse si no es por Dios, ni lo relativo si no es por lo absoluto? (Prueba *a contingentia mentis*, aplicada a la actividad moral y religiosa.)

Si el primer principio de moral, "hay que hacer el bien y evitar el mal; haz lo que debes y venga lo que viniere", se impone con tanta objetividad y necesidad como los principios de razón especulativa; si el bien moral, objeto de nuestra voluntad (bien en sí, superior al bien útil y deleitable), tiene *derecho* a ser amado y

querido independientemente de la satisfacción y de las ventajas que nos pueda ocasionar; si el ser capaz de quererlo *debe* quererlo so pena de perder su razón de ser; si nuestra conciencia promulga este derecho del bien y después aprueba o condena sin que seamos dueños de sofocar los remordimientos; en una palabra, si el derecho del bien a ser amado y practicado *domina* nuestra actividad moral y la de las sociedades actuales y posibles, como el principio de identidad *domina* todo lo real actual y posible, es necesario que desde toda la eternidad exista algo en que se funden estos derechos absolutos del bien. Estos derechos necesarios y dominadores no pueden tener su razón de ser en una realidad contingente y dominada por ellos; superiores a todo lo que no sea el *Bien en sí*, sólo en él pueden tener su fundamento. (Prueba por la *ley moral*, n. 39, e.) Si hay en nosotros una ley moral superior a todas las legislaciones humanas, es necesario que haya un legislador supremo.

Por lo tanto, tiene que haber un Primer Ser, que es a la vez Vida, Inteligencia, Verdad suprema, Justicia y Santidad perfecta, soberano Bien. Esta conclusión deriva del principio "lo más no puede ser producido por lo menos", y tal principio no es más que una fórmula del principio de causalidad que anteriormente hemos estudiado. *Quod est non a se, est ab alio quod est a se,* lo que existe sin tener en sí su razón de ser tiene su razón de ser en otro ser que es por sí. (Cf. supra, n. 9, la causa *per se primo*). Lo inferior (la materia bruta, la vida vegetativa y sensitiva), en vez de poder explicar lo superior (la inteligencia), sólo se puede explicar por ella: el elemento material más simple, el átomo, el cristal, en vez de poder ser el principio de las cosas, sólo se explica por una idea de tipo o de fin, hay en él una ley inteligible que sólo por una inteligencia ha podido ser concebida e impuesta. Las ciencias físicas, si tienen un valor objetivo, encuentran esta ley inteligible o esta razón de ser, pero no la crean. (Prueba por las *causas finales*, cf. n. 40.)

Esta prueba general nos muestra lo absurdo del evolucionismo materialista. Tal hipótesis es, en efecto, anticientífica y antifilosófica. Anticientífica: supone la homogeneidad de todos los fenómenos, desde los fenómenos psicoquímicos hasta los actos más elevados de la contemplación filosófica y religiosa; ahora bien, nada hay en la ciencia que abogue en favor de esta homogeneidad; al contrario, como decía Dubois-Reymond, en *Les Limites de la science*, son siete los enigmas de la ciencia positiva: 1º la naturaleza de la materia y de la fuerza, 2º el origen del movimiento, 3º la primera aparición de la vida, 4º la finalidad aparente de la naturaleza, 5º la aparición de la sensación y de la conciencia, 6º el origen de la ra-

zón y del lenguaje, 7º el libre arbitrio. Lo que equivale a decir que la ciencia no puede explicar las formas superiores de la realidad por las leyes de la materia inanimada. El evolucionismo materialista es, además, antifilosófico: la materia, por rica que se la considere, por extraordinarias que sean las cualidades de que se la dote, permanece siempre, por definición, ciega necesidad o ciega contingencia (ausencia de inteligencia); ¿cómo podría proceder de ella la inteligencia, siéndole superior? Las leyes físicoquímicas, en vez de explicar la inteligencia, no son explicables si no es por ella.

Esta prueba general contiene también una refutación por lo menos virtual del panteísmo idealista. El Primer Ser requerido es independiente de todo lo que no sea Él, y es también inteligencia y voluntad; ahora bien, estas tres notas constituyen la personalidad. Por otra parte nosotros no podemos ser concebidos como sus modos o sus accidentes, porque si lo más no puede salir de lo menos, el principio de las cosas debe estar desde toda la eternidad en acto respecto de todo lo que quede ser, desde toda la eternidad debe poseer la plenitud de ser, la inteligencia, de verdad, de bondad que pueda tener. Nada se le puede *añadir*, no puede haber devenir en él, puesto que el devenir supone, en su origen, privación. (Cf. n. 36, *a*; 39, *a*.)

Algunos evolucionistas, como Stuart Mill (cf. *supra* n. 12), no retroceden ante la afirmación de que lo más no puede salir de lo menos, el ser de la nada, el espíritu de la materia. Hegel tampoco tiene mucha dificultad en admitirlo, puesto que para él el principio de contradicción carece de contenido objetivo, siendo idénticos el ser y el no ser.

Gran número de positivistas, como Haeckel, se inclinan ante el principio de que lo más no puede salir de lo menos, pero niegan la superioridad de la vida, de la sensación, del pensamiento, que para ellos no son sino la resultante de fuerzas físicas convenientemente combinadas. En efecto, la materia primitiva no es solamente, dicen ellos, la materia ponderable inerte y pasiva, es también el éter, materia imponderable, eternamente en movimiento. El átomo que tiende hacia otro átomo, no deja de poseer un rudimento de sentimiento y de inclinación, es decir un comienzo de alma. Otro tanto hay que decir de las moléculas que son compuestos de dos o más átomos, así como también de los compuestos cada vez más complejos de estas moléculas. El modo de estas combinaciones es puramente mecánico; pero en virtud del mismo mecanismo, el elemento psíquico de las cosas se complica y se diversifica con sus ele-

mentos materiales [6]. Desde este punto de vista, la contemplación filosófica o religiosa no es de orden esencialmente superior a las funciones del hígado o de los riñones. Estos positivistas materialistas se ven también obligados a decir que la armonía de las leyes de la naturaleza no tiene ninguna causa inteligente, que es el efecto del azar o de una necesidad ciega. Han aducido en favor de su tesis los principios de la física moderna, particularmente el principio de la conservación de la energía, cuya enunciación vulgar es que "nada se pierde ni nada se crea". Si nada se pierde ni nada se crea, el ser viviente, el ser pensante no pueden hacer más que dispensar y restituir estrictamente las energías motrices recibidas de afuera, no sólo sin añadirles nada en cantidad, sino también sin modificar, por su propia espontaneidad, sus direcciones fatales, porque para cambiar la dirección de una fuerza es necesaria otra fuerza, y no se crea; la suma de la energía universal está ya dada, bien sea desde toda la eternidad, bien desde el origen de las cosas. La vida intelectual y moral no es más que un reflejo de la vida física.

E. Boutroux, en su tesis sobre la *Contingence des lois de la nature* (1874), responde a esta objeción demostrando que la conservación de la energía, en vez de poder aducirse como una necesidad primordial y universal que explicaría todo lo demás, ella misma es una ley *contingente* y *parcial*, que necesita una causa. Contingente: "Las leyes físicas y químicas más elementales y más generales enuncian relaciones entre cosas tan heterogéneas que es imposible decir que el consecuente sea proporcional al antecedente y resulte de él, en este sentido, como el efecto resulta de la causa... Para nosotros sólo hay conexiones dadas en la experiencia y contingentes como ella... La cantidad de acción física puede aumentar o disminuir en el universo o en partes del universo." (3a edic., pág. 74). Esta ley de la conservación de la energía no es una verdad necesaria, una ley suprema a la que estaría encadenada la naturaleza; es contingente, y tiene necesidad de una causa. Y aun cuando fuera una ley necesaria, por otra parte, como el principio de contradicción, no explicaría la misma existencia de la naturaleza, la existencia de los seres en los cuales se realiza, y que se pueden concebir como no existiendo. Además, no es más que una ley parcial, el hombre la comprueba en un orden determinado, en el dominio de la física y de la química; y aun en este mundo inorgánico la verificación es sólo aproximada. "¿Cómo probar que en ninguna

[6] HAECKEL, *Los Enigmas del Universo*, cap. XII, y la crítica de este sistema por E. BOUTROUX, *Science et Religion*, pág. 139.

parte los fenómenos físicos son apartados del curso que les es propio en virtud de una intervención superior?" [7]. La ley sólo es verdadera en un sistema cerrado, substraído a toda acción exterior; en él la suma de energía potencial y de la energía actual permanece constante; pero ¿cómo probar que el universo físico es un sistema cerrado? [8]. En el dominio biológico es imposible la verificación de esta ley, "sería necesario poder mensurar un número infinitamente grande de cosas infinitamente pequeñas" [9]. Y en cuanto al hecho de querer extender esta ley al mundo del espíritu, es una hipótesis no sólo inverificable sino absolutamente gratuita. "No solamente no es necesario que el mundo del espíritu esté regido por las mismas leyes que el mundo de los cuerpos, sino que sería muy extraño que, siendo de naturaleza diferente, no tuviese sus leyes propias." [10]

La tesis de Boutroux sobre la *Contingence des lois de la nature* [11] establecía igualmente que no hay ninguna necesidad inherente a las fuerzas físicoquímicas, en virtud de la cual deban ellas producir esta combinación que tiene por resultado la vida, la sensación, la inteligencia. Es contingente la realización de estas formas superiores, y en consecuencia exige una causa y una causa diferente

---

7 BOUTROUX, *ibid.*, pág. 85.

8 *Revue Thomiste*, enero de 1905, art. del P. R. HEDDE, *Les deux principes de la thermodynamique*: "La ley (de la conservación de la energía) sólo puede aplicarse suponiendo que el universo es un sistema cerrado a toda acción exterior; *esta hipótesis, necesaria para establecer la ley no puede ser su corolario*. Por consiguiente, si las substancias espirituales intervienen en el universo material, la demostración de la ley quedará viciada, nosotros seremos incapaces de prever en nombre de la física las consecuencias de tal intervención. Falto de razón parece, pues, el que ciertos filósofos espiritualistas hayan visto en el principio de conservación de la energía una objeción contra la libertad humana. Aun cuando la libertad humana modificara la cantidad total de energía del universo, el físico continuaría teniendo el derecho de proclamar la conservación de la energía del universo material, de la cual exclusivamente se ocupa, porque lo que interesa no es mantener constante una suma que él no conoce, sino el saber que los fenómenos que él estudia son incapaces de hacerla variar. La ley no atañe, pues, ni a la libertad humana ni a la libertad divina, y no es una objeción ni contra la una ni contra la otra." *Revue Thomiste*, tomo XII, pág. 726. Véase también *Cursus Philosophiae Thomisticae*, del P. HUGON, O. P., tomo IV, pág. 172. P. DE MUNNYNCK, O. P., *La Conservation de l'énergie et la liberté morale*, *Revue Thomiste*, 1897, pág. 115, y septiembre de 1899 y colección *Science et Religion*. *Item* P. COUAILHAC, S. I., *La liberté et la conservation de l'énergie*.

9 RABIER, *Psychologie*, pág. 543.

10 Mons. D'HULST, *Confer. de Notre-Dame*, 1891, pág. 396.

11 Después veremos, n. 40, que las leyes de la naturaleza son, sin embargo, *hipotéticamente necesarias*. Esta tesis de Aristóteles evita el exceso del determinismo absoluto y los del contingentismo, que sólo rechaza la necesidad para atenerse al azar o a una libertad sin regla. Véase también el final de esta obra sobre las relaciones del libre arbitrio con los principios *absolutamente necesarios* de la razón y del ser (n. 61).

de las leyes físicoquímicas. El universo se presenta bajo el aspecto de una jerarquía de naturalezas o entidades, cuyos grados superiores no se pueden concebir como una simple producción o promoción de lo inferior. Así se confirma la prueba general tradicional que no ha perdido nada de su valor.

Las cinco pruebas modelos de S. Tomás van ahora a precisar y defender científicamente, es decir aquí metafísicamente, esta prueba general.

36º PRUEBA POR EL MOVIMIENTO. A. *La prueba.* B. *Objeciones.* C. *Consecuencias de la prueba.*

A. *La prueba.* En primer lugar expondremos esta prueba en toda su generalidad, partiendo del movimiento como movimiento *(a)*, la aplicaremos luego al movimiento físico *(b)*, después al movimiento espiritual *(c)*. (Sobre esta prueba véase Aristóteles, *Phys.*, lib. VII; *Comentario* de S. Tomás, lec. 1, 2; lib. VIII, lec. 9, 12, 13, 23. Juan de Santo Tomás, *Cursus philosophicus, Philosophia naturalis,* quaest. 24, art. 3, y *Cursus theologicus,* in Iam, quaest. 2 art. 3).

a. Tomada en toda su universalidad, esta prueba pretende establecer la existencia de un ser inmóvil desde todo punto de vista y por ello mismo increado, porque para todo ser creado hay por lo menos el tránsito del no ser al ser, que se opone a la inmutabilidad absoluta.

El punto de partida es la existencia del movimiento o de la mutación, sin precisar mutación substancial o accidental, movimiento espiritual o sensible, movimiento local, cuantitativo o de acrecimiento o bien cualitativo. Tampoco es necesario suponer contra el panteísmo una pluralidad de substancias distintas. Basta admitir la existencia de un movimiento cualquiera y estudiarlo como movimiento. Esta existencia se impone a la experiencia interna y a la externa; si Zenón pudo demostrar la imposibilidad del movimiento, fué solamente en la hipótesis gratuita y falsa de que el continuo está compuesto de indivisibles [12].

Desde este punto de partida se eleva uno hasta un ser absolutamente inmóvil, con la ayuda de dos principios: 1º Todo lo que es movido es movido por otro; 2º No nos podemos remontar hasta lo infinito en la serie de motores actualmente o esencialmente subor-

---

12 ARISTÓTELES, *Física,* lib. VI. Sobre la refutación de Zenón por Aristóteles, cf. BAUDIN, *L'acte et la puissance, Revue Thomiste,* 1899, pág. 287-293.

dinados. Es, pues, necesario llegar a un primer motor que no admita en sí mismo ninguna clase de movimiento.

La primera proposición, *todo lo que es movido es movido por otro,* se funda en la naturaleza del movimiento o del devenir. Como lo hemos demostrado anteriormente (n. 21 y 26), el devenir supone hasta la misma ausencia de identidad, es una unión sucesiva de diversos (por ejemplo, lo que está ahora aquí, está en seguida allí, lo que ahora es blanco deviene gris, la inteligencia ignorante adquiere poco a poco conocimientos, se hace más perspicaz, etc). Esta unión sucesiva de diversos no puede ser incondicional, negarlo sería negar el principio de identidad y decir que elementos diversos que de suyo no se seguirían, se siguen; que la ignorancia que *de suyo* no es la ciencia, ni está unida a la ciencia ni seguida de la ciencia, puede *de suyo* ser seguida de la misma. Decir que el devenir tiene en sí mismo su razón de ser, es introducir la contradicción en el principio de todas las cosas. (Cf. n. 21).

Si estudiamos más profundamente el devenir, no sólo vemos que no es incondicionado, sino que requiere una causa determinada o en acto. En efecto, si consideramos lo que deviene, nos vemos obligados a decir que *no es* todavía lo que será *(ex ente non fit ens, quia iam est ens),* y que no es tampoco la *nada absoluta* de lo que será *(ex nihilo nihil fit),* por lo menos es necesario que *pueda* ser lo que será; por ejemplo, sólo será movido localmente aquello que puede ser movido; será caliente, iluminado, imantado, lo que es susceptible de serlo; el niño que todavía no sabe nada, *puede* saberlo, y por ello difiere *realmente* del animal; por fin, solamente será realizado aquello que es capaz de existir y no repugna en los términos (en este último caso no se requiere una potencia real, hace falta una posibilidad). El devenir es, pues, el tránsito de la potencia al acto, de la indeterminación a la determinación. Pero este tránsito no tiene en sí su razón, no es incondicionado: la potencia no pasa por sí misma a acto, la unión incondicionada de diversos es imposible. El devenir necesita, pues, una razón de ser extrínseca actualizadora o realizadora. Es lo que nosotros hemos llamado la causa eficiente (cf. supra, n. 25), y ya hemos demostrado la necesidad y el doble valor objetivo y trascendente del principio de causalidad (cf. ns. 25 y 29). Esta razón de ser realizadora, para realizar debe ser real, para actualizar debe ser actual, para determinar debe ser determinada, es decir que debe tener en acto lo que el devenir tiene sólo en potencia [13]; negarlo es decir

13 RAVAISSON, *Essai sur la Métaphysique d'Aristote,* tomo I, pág. 391, 394.

que lo más sale de lo menos o, lo que es lo mismo, que el ser sale de la nada. Es lo que S. Tomás expresa con la frase: "*Nihil movetur nisi secundum quod est in potentia ad illud ad quod movetur; movet autem aliquid, secundum quod est actu.*"

Ahora, si es imposible que un mismo ser esté al mismo tiempo en potencia (indeterminado) y en acto (determinado) bajo el mismo respecto, es igualmente imposible que un mismo ser bajo el mismo respecto sea motor y movido; por consiguiente, si está en movimiento, es movido por otro ser, a menos que sólo esté en movimiento bajo un respecto, en una de sus partes, y en este caso puede ser movido por otra de sus partes; esto es lo que sucede en los vivientes, y con más razón en el ser dotado de sensación y de inteligencia. Pero esta parte motora, a su vez, está sujeta a un movimiento de otro orden, y exige un motor extrínseco; por donde se ve que todo lo que es movido es movido por otro.

La segunda proposición, *no nos podemos remontar hasta lo infinito en la serie de motores actualmente y esencialmente subordinados,* se funda en la noción misma de causalidad y no en la imposibilidad de una multitud infinita e innumerable. Lo mismo que Aristóteles, S. Tomás, Leibnitz y Kant, tampoco nosotros vemos que una serie infinita de motores accidentalmente subordinados en el pasado sea contradictoria, no se puede demostrar que la serie de generaciones animales o de las transformaciones de la energía haya tenido un comienzo en lugar de existir *ab aeterno* (cf. Ia, quaest. 46; y véase supra n. 10). Lo que repugna es que un movimiento que existe de hecho pueda tener su *razón suficiente, su razón de ser actualizadora,* en una serie de motores que *se compondría sólo de motores movidos;* si todos los motores reciben el influjo que transmiten, si no hay uno primero que dé el movimiento sin recibirlo, el movimiento nunca podría tener lugar, porque nunca tendría causa. "Multiplicad las causas intermedias hasta lo infinito, complicáis el instrumento, pero no fabricáis una causa; alargáis el canal, pero no hacéis una fuente. Si la fuente no existe, el intermedio es impotente, y el resultado no se podría producir, o más bien ni habría intermedio ni resultado, es decir que todo desaparece." [14] Pretender prescindir de la fuente es lo mismo que decir que un reloj puede marchar sin cuerda, a condición de que tenga un número infinito de ruedas, "que un pincel pueda pintar completamente solo con tal de tener un mango muy largo" [15].

---

[14] *Ibidem.*

[15] SERTILLANGES, *Sources de la croyance en Dieu,* edic. en 8º, pág. 65.

Es venir a negar nuestra primera proposición, es decir que el devenir tiene en sí mismo su razón de ser, que la unión incondicional de lo diverso es posible, que lo más sale de lo menos, el ser de la nada, que lo que no es por sí no tiene necesidad de depender de lo que es por sí.

Pero no podría haber necesidad de detenerse en la serie de motores *pasados*, puesto que no ejercen influencia sobre el movimiento actual que hay que explicar; son causas *per accidens* (cf. *supra*, ns. 9 y 10). El principio de razón de ser no puede obligar a *terminar* esta serie de causas accidentales, sino solamente a *salir* de ellas para elevarse hasta un motor de otro orden, *no premovido*, y en tal sentido inmóvil, no con esa inmovilidad de la potencia que es anterior al movimiento, sino con la inmovilidad del acto que no tiene necesidad de devenir porque ya es. (*Immotus in se permanens*).

Por estos dos principios aplicados a un movimiento cualquiera nos podemos elevar hasta un *primer motor que no sea movido con ninguna clase de movimiento*. Es muy necesario hacer notar que el movimiento físico, no en cuanto movimiento, sino en cuanto físico, sólo exige un motor inmóvil desde el punto de vista físico, por ejemplo un alma del mundo; pero esta misma alma, ¿es sujeto de un movimiento espiritual, hay en ella un devenir? Esta aparición de algo nuevo, este *fieri* supone en esta alma una potencia o facultad que no era su actividad, que ni siquiera actuaba, sino que solamente podía actuar; ha sido, por consiguiente, necesario un motor superior para reducirla a acto. Si este mismo motor es movido la cuestión subsiste; es necesario en último término, ascendiendo en la serie de motores esencialmente subordinados, terminar en un primer motor que obre por sí mismo, que pueda dar razón del mismo *ser de su acción*. Pero sólo puede dar razón del ser de su acción aquel que de suyo la posee no sólo en potencia sino en acto, y que por consiguiente *es su misma acción, su misma actividad*. Tal motor es *absolutamente inmóvil* en el sentido de que ya tiene por sí lo que los otros adquieren por el movimiento; es, por consiguiente, *esencialmente distinto de todos los seres móviles, cuerpos o espíritus*. Es ésta la primera refutación del panteísmo: "Deus cum sit... *omnino incommutabilis*, praedicandus est re et essentia a mundo distinctus", dice el Concilio Vaticano, ses. III, cap. I. Al ser el primer motor esencialmente inmóvil, superior al movimiento, es necesariamente distinto del mundo corporal o espiritual que es esencialmente cambiante.

Además, un tal motor debe existir por sí: sólo puede obrar por

sí lo que también es o existe por sí, *operari sequitur esse et modus operanti modus essendi;* en otras palabras, para dar por sí mismo razón del *ser* de su acción, es necesario tener el ser por sí (Ia, quaest. 3, arts. I y 2; quaest. 54, arts. I y 2). En conclusión, lo que es por sí debe ser al ser como A es a A (Ia, quaest. 3, art. 4), *Ipsum esse subsistens,* puro ser, acto puro, identidad pura, opuesta a la carencia de identidad que se da en todo *fieri*; este último punto será, además, establecido expresamente *a posteriori* por la cuarta prueba.

El principio de identidad aparece desde ahora, no sólo como la ley suprema del pensamiento, sino como la ley suprema de lo real. La identidad aquí establecida es la de inmutabilidad; la cuarta prueba establecerá otra más profunda, la de simplicidad.

b. Para ayudarnos de la imaginación, se puede presentar una prueba por el movimiento, tomando un ejemplo sensible de causas subordinadas: "Un marinero levanta un ancla a bordo, el navío levanta al marinero, el agua del mar al navío, la tierra al agua, el sol a la tierra, un centro desconocido al sol; pero ¿después?... No podemos ir así hasta lo infinito en la serie de causas *actualmente* subordinadas" [16]. Hace falta una causa eficiente primera, actualmente existente, de donde derive la eficacia de las demás. Inútil remontarse en el pasado siguiendo la serie de transformaciones de la energía que ha precedido al estado actual de nuestro sistema solar y del universo entero; estas formas anteriores de la energía ya tampoco son causas, eran por otra parte transitorias y tan insuficientes como las formas actuales, necesitan lo mismo que éstas, explicación; si su serie es eterna, es eternamente insuficiente. Hay que admitir necesariamente la existencia de una causa no transitoria, *immota in se permanens,* no al comienzo de esta serie, sino por encima, una especie de foco permanente de donde se desprende la vida del universo, fuente de todo devenir.

Esta causa del todo suficiente no podría ser la materia, aun cuando con los dinamistas se la suponga dotada de energía, de fuerzas primitivas esenciales. Aquí, efectivamente, se plantea una cuestión, no física sino metafísica. La física, ciencia particular, considera la causa del movimiento en función del movimiento, se resiste a considerar esta causa desde el punto de vista metafísico, en función del ser. La cuestión que subsiste entonces es la siguiente: esta materia dotada de energía, ¿es un agente que pueda dar razón por sí mismo del ser de su acción, es decir un agente cuyo

---

[16] SERTILLANGES, *Sources de la croyance en Dieu,* pág. 65.

poder de obrar sea su misma actividad, *per se primo agens*? (Ia, quest. 3, art. 2, 3ª ratio, y quaest. 54, art. 1). Imposible, porque como acabamos de verlo, un tal agente no puede ser sujeto de ningún devenir, y la materia es sujeto por excelencia de devenir.

c. Se puede tomar otro ejemplo en los movimientos espirituales, como lo hace S. Tomás (Ia, IIae, quaest. 9, art. 4). *Utrum voluntas moveatur ab aliquo exteriori principio.* Nuestra voluntad comienza a querer algunas cosas que antes no quería; en verdad cuando quiere un fin, en virtud de esta primera volición, se determina a querer los medios: un enfermo quiere sanar, por consiguiente se decide a ver o consultar al médico. Pero la voluntad no ha estado siempre en acto respecto a este querer superior del fin, ha comenzado a querer la curación porque es un bien; además, este querer actual del bien es un acto distinto de la facultad volitiva; nuestra voluntad no es un acto eterno de amor del bien, de suyo contiene su primer acto sólo en potencia, y cuando éste aparece hay en ella algo nuevo, un devenir. Para encontrar la razón de ser realizadora de este devenir y del ser mismo de este acto, hay que remontarse a un motor superior que *sea* él mismo su propia actividad, que obre por sí, y por consiguiente, que exista por sí, que sea el Ser en sí. Sólo el Ser en sí puede dar razón del ser de un devenir que no es por sí. "Unde necesse est ponere, quod in primum motum voluntatis voluntas prodeat ex instinctu alicuius exterioris moventis, ut Aristoteles concludit in *Eth. Eudem.*, lib. VII, cap. XIV." (Ia, IIae, quaest. 9, art. 4). Después, la voluntad ya en acto, pasa a otros actos, pero sólo lo puede hacer como causa segunda, siempre subordinada al influjo o a la moción de la causa primera.

También S. Tomás se pregunta en la Ia, quaest. 82, art. 4, ad 3um, si todo acto intelectual supone un acto de la voluntad aplicando la inteligencia a considerar o pensar. Responde: el primer acto de la inteligencia no supone un acto anterior de voluntad, sino solamente una moción de la Inteligencia primera. "Non oportet procedere in infinitum, sed statur in intellectu, sicut in primo. Omnem enim voluntatis motum necesse est quod praecedat apprehensio, sed non omnem apprehensionem praecedit motus voluntatis: sed principium considerandi et intelligendi est aliquod intellectivum principium altius intellectu nostro, quod est Deus, ut etiam Aristoteles dicit in VII *Ethic. Eudem.*, cap. XIV. Et per hunc modum ostendit quod non est procedere in infinitum." Véase también la Ia, quaest. 2, art. 3, ad 2um; quaest. 79, art. 4; quaest. 105, art. 5, donde S, Tomás explica que es necesario el concurso

de la Inteligencia primera para que la inteligencia creada pueda producir no solamente su primer acto, sino para cada uno de sus actos, y así la causa segunda queda siempre subordinada a la causa primera. Y todo movimiento relativo a una perfección absoluta participada supone una intervención de Dios considerado desde el punto de vista de esta perfección participada. Ningún agente creado obra sin el concurso del primer agente; ninguna inteligencia creada sin el concurso de la inteligencia primera, ninguna libertad creada sin el concurso de la primera libertad.

B. *Objeciones.* Numerosas objeciones ha suscitado esta prueba. En primer lugar veremos las que van contra la primera proposición: todo lo que es movido es movido por otro; *quidquid movetur ab alio movetur,* éstas son las más importantes *(a).* Examinaremos después las que niegan la necesidad de detenerse en un primer motor en la serie de motores actualmente subordinados *(b),* y por fin las que van directamente contra nuestra conclusión, y pretenden establecer la repugnancia intrínseca de un motor inmóvil, o la no identificación de este primer motor con el verdadero Dios *(c).*

a. El principio *quidquid movetur ab alio movetur* es impugnado, en lo que se refiere al movimiento físico, por numerosos físicos modernos, mecanicistas (α) o dinamistas (β); en lo que se refiere al movimiento espiritual lo impugnan algunos escolásticos como Suárez (γ). Según algunos partidarios de la filosofía del devenir [17], el brillo aparente de este axioma procede de una imagen espacial y descansaría o se fundaría sobre el postulado imaginativo de la distinción substancial de los cuerpos (δ).

En el orden físico, este principio ha suscitado objeciones muy diferentes entre los mecanicistas (α) y entre los dinamistas (β).

α) Para los mecanicistas que proceden de Descartes, y en la antigüedad procedentes de Demócrito, el movimiento (hablan del movimiento local, el único que ellos admiten) es una realidad distinta de la extensión, y que, *permaneciendo siempre la misma,* envuelve la materia extensa y pasa de unos cuerpos a otros. Para Demócrito es un absoluto como la materia; para Descartes, puso Dios al comienzo una cantidad de movimiento no aumentable en las cosas, y lo conserva como conserva estas mismas cosas. Esta concepción de matemático, que rechaza la cuestión de las relaciones del movimiento con el ser, y por consiguiente la del origen del movimiento, para considerar sólo sus transformaciones, ha pasado

---

17 Por ejemplo LE ROY, *Revue de Métaphysique et de Morale,* marzo de 1907.

a la física moderna. De ella dedujo explícitamente Descartes el principio de inercia: "Si una parte de materia está en reposo, no comienza a moverse por sí; pero una vez que ha comenzado a moverse, tampoco tenemos ninguna razón para pensar que debe cesar de moverse nunca con la misma fuerza mientras no encuentre nada que retarde o detenga su movimiento." (*Principes*, II, 37; *Le Monde*, VII). Descartes añade: "Todo cuerpo que se mueve tiende a continuar su movimiento en línea recta." (*Principes*, II, 39; *Le Monde*, VII). Este principio, admitido *a priori* por Descartes, había sido dado por Galileo como enseñado por la experiencia; Newton, Laplace, Poisson, creyeron en su valor absoluto; hoy se lo considera como una hipótesis sugerida por los hechos, pero que no podría ser verificada por los mismos [18]. De su concepción del movimiento dedujo también Descartes lo que hoy se llama el principio de la conservación de la energía: "Es imposible que el movimiento cese nunca, ni siquiera que cambie de otro modo que de sujeto"; si desaparece bajo una forma, aparece bajo otra (*Principes*, II, 36) [19]. Robert Mayer, el fundador de la termodinámica, dirá: "La energía total de un sistema de cuerpos substraídos a toda acción exterior (suma de su energía actual y potencial) permanece constante."

Desde este punto de vista, un móvil ya no tiene necesidad de un motor actual mientras está en movimiento, solamente lo necesitó para pasar del estado de reposo a lo que se llama desde Descartes el *estado de movimiento*. Por medio del movimiento local, un cuerpo no adquiriría nada, no pasaría de la potencia al acto, sólo cambiaría de posición.

Considerando como adquirida e incorporada a la ciencia esta nueva noción de movimiento local, el P. Bulliot, en el *Congreso católico de Bruselas* de 1894, propuso dar como punto de partida para la prueba por el movimiento, no ya el movimiento en sí, sino el tránsito del reposo al movimiento [20].

Se le respondió con toda razón: entonces ya no es la prueba por el movimiento, sino la prueba por la contingencia; en esta hipótesis el movimiento sólo necesita, como las realidades estables y permanentes, una causa conservadora y ya no un primer motor. Por otra parte, la noción cartesiana del movimiento está muy lejos de imponerse tanto desde el punto de vista filosófico como desde el punto de vista científico; y aun en el caso de imponerse para el

---

18 H. Poincaré, *La Science et l'Hypothèse*, págs. 112-119.
19 E. Naville, *La Physique moderne*, 2ª edic., 1890, págs. 86 y 87.
20 *Revue Thomiste*, 1894, pág. 578.

movimiento local, nuestra prueba podría todavía apoyarse sobre los movimientos cualitativos o los de incremento o aumento.

Desde el punto de vista filosófico no se puede admitir que el movimiento, *permaneciendo numéricamente el mismo,* pase de un sujeto a otro; tampoco se puede admitir que la energía sea una misma realidad que pasa, revistiendo diferentes formas, de un sujeto a otro. Es esa una manera como la *imaginación* del sabio puede representarse los *fenómenos* de los cuales sólo tiene que determinar las relaciones constantes, pero no puede ser una *concepción* que pretenda expresar la naturaleza intrínseca de las realidades. Esta concepción es negocio de metafísica y no de ciencia positiva; y desde el punto de vista metafísico o del *ser,* "es falso que el movimiento local o el calor sean algo fuera de los cuerpos a que afectan. El movimiento y el calor son accidentes inconcebibles fuera de un sujeto; es precisamente el sujeto el que los hace ser algo; y son *este* movimiento y *este* calor, porque son el movimiento y el calor de *este sujeto.* Afirmar que el movimiento es algo que puede, *permaneciendo lo que es,* pasar de un cuerpo a otro, es afirmar una contradicción. El movimiento de un cuerpo no pasa, no se comunica, comunica un movimiento a otro cuerpo; el calor no circula, produce calor en un radio o espacio dado". P. Lacome, *Théories Physiques*[21]. Véase este mismo artículo sobre las demás dificultades que provienen de esta noción cartesiana del movimiento local, y sobre la distinción entre este último y el movimiento cualitativo, por ejemplo, intensidad creciente del calor.

Esta noción cartesiana del movimiento local se estrella contra otras imposibilidades metafísicas. No se puede hablar de *estado de movimiento:* el movimiento, siendo esencialmente un cambio, es lo contrario de un estado, que incluye estabilidad. No hay menos cambio en el tránsito de una posición a otra en el transcurso del movimiento, que en el tránsito del reposo al mismo movimiento; por consiguiente si este primer cambio exige una causa distinta del mismo, los siguientes exigen también una con la misma razón. Negar que el cambio que tiene lugar durante el transcurso del movimiento necesita una causa, es verse obligado a negar el principio de identidad o de no contradicción. En efecto, el cambio de posición es unión sucesiva de diversos (de las posiciones A, B, C...); ahora bien, decir que la unión incondicional de diversos es posible, es decir que elementos de suyo diversos pueden de suyo ser un algo único, que elementos que de suyo no están unidos pueden

---

[21] *Revue Thomiste,* 1894, pág. 96.

de suyo estar unidos y seguirse. Lo cual es la negación del principio de no contradicción. Esta negación generalizada, erigida en principio supremo, es el panteísmo evolucionista de la filosofía de Heráclito, de Hegel o de Bergson (cf. *supra*, ns. 4 y 21), en el cual el devenir tiene en sí mismo su razón de ser. Son todas concepciones que rechazan como Descartes estudiar el devenir en función del *ser*, que el solo o único inteligible por sí, y lo estudian sólo en función del *reposo*. El reposo puede ser inferior al devenir, es decir el reposo del término *a quo*, punto de partida del movimiento: el ser es siempre superior al devenir, lo que es siempre más que lo que deviene y no es todavía. El ser es causa eficiente y final del devenir, mientras no exige él mismo ni causa eficiente ni causa final. La *mecánica* que considera el movimiento como local, lo puede estudiar bien en función del *reposo*; la *metafísica* que considera el movimiento local como movimiento, como devenir, debe estudiarlo en función del *ser*, su objeto formal.

Otra imposibilidad filosófica que deriva de la precedente: un impulso finito y *mínimo* podría producir un efecto infinito, es decir un movimiento perpetuo, en el cual habría siempre algo *nuevo*, una perpetua ausencia de identidad. Con mayor justeza veía Aristóteles cuando exigía una *potencia infinita* para *mover durante un tiempo infinito*. (Cf. *Phys.*, lib. VIII, *Comentario* de S. Tomás, lec. 21, y opúsculo de Cayetano, *De Dei gloriosi infinitate intensiva*).

Es verdad que la noción aristotélica de movimiento, que se aplica sin dificultad al movimiento cualitativo o al de incremento o aumento, no se concilia tan fácilmente a primera vista con el movimiento de los proyectiles que continúa después del impulso. (Cf. *Física*, lib. VII, lec. 3; lib. VIII, lec. 22, *"An proiectorum motus continui esse valeant"*). La explicación dada por Aristóteles queda obscura, recurrió a la elasticidad propulsiva del aire ambiente que conservaría el movimiento del proyectil. S. Tomás es mucho más claro cuando ve en el proyectil una fuerza o virtud instrumental que le viene del agente principal: "Instrumentum intelligitur moveri a principali agente, *quamdiu retinent virtutem a principali agente impressam:* unde sagitta tandiu movetur a proiiciente, quamdiu manet vis impulsus proiicientis" (*De Potentia*, quaest. 3, art. 11, ad 5um). Numerosos escolásticos y tomistas como Goudin (*Physica*, Iª part., disp. 3, quaest. 1, art. 6), han admitido también que el impulso inicial engendra en el proyectil un *impetus*, una fuerza capaz de servir de motor. Esta explicación salvaguarda el principio universal de *quidquid movetur ab alio movetur*; en efecto, como

dice Goudin, "el proyectil que ha recibido el impulso no está al mismo tiempo en potencia y en acto bajo el mismo respecto, tiene en acto este *impetus*, pero está en potencia con relación a la posición hacia la cual tiende". En otros términos, el proyectil está en acto en cuanto a su cualidad dinámica, y en potencia en cuanto a sus posiciones locales. Así se evita toda contradicción. Esta noción de *impetus* que encuentra en la de *fuerza viva* su representación matemática, parece estar llamada a desempeñar un papel esencial en la metafísica del movimiento local, que se esforzará por demostrar cómo el principio de inercia, en lo que tiene de experimentalmente verdadero[22], se subordina al principio racional "no hay cambio sin causa".

El principio de inercia en cuanto afirma que un movimiento comunicado continúa sin causa, no puede, por otra parte, ser verificado por la experiencia. H. Poincaré demuestra en *La Science et l'Hipothèse* (págs. 112 a 119), que este principio ni es una verdad *a priori* "susceptible de ser deducida del principio de razón suficiente", ni una verdad demostrada experimentalmente, como lo creía Newton. "¿Se ha experimentado alguna vez sobre cuerpos substraídos a la acción de toda fuerza, y si se ha hecho, cómo se ha sabido que estos cuerpos no estaban sometidos a ninguna fuerza?" Es una hipótesis sugerida por algunos hechos particulares (proyectiles), y "extendida sin recelo a los casos más generales (en Astronomía, por ejemplo), porque sabemos que en estos casos generales la experiencia ya no puede ni confirmarlos ni contradecirlos". (*Ibid.*, pág. 119). Lo mismo se ha hecho notar a propósito del principio de la conservación de la energía: "En un sistema de cuerpos substraído a toda acción exterior, la energía total de tal sistema permanece constante." ¿Por ventura se ha podido alguna vez substraer un sistema de cuerpos a la influencia de acciones invisibles, como lo sería la de Dios y de la libertad?[23]; y sobre

---

22 El principio de inercia es incontestablemente verdadero en cuanto afirma que los cuerpos inanimados son incapaces de modificar por sí mismos su estado de reposo, y que sólo los vivientes son efectivamente capaces de obrar por sí mismos, de moverse. Pero que el movimiento una vez comunicado a un cuerpo continúa indefinidamente, eso es una ficción *cómoda* quizás para *representar* ciertas relaciones matemáticas o mecánicas en Astronomía, pero filosóficamente muy contestables. Cf. J. Maritain, *La Philosophie bergsonienne*, París, Rivière, 1914, pág. 143. Ver aquí el apéndice sobre el Principio de inercia.

23 Boutroux, *De la Contingence des lois de la nature*, 3a edic., pág. 75-85; De Munnynck, *La Conservation de l'énergie et la liberté morale*. *Revue thomiste*, 1897, pág. 115.

todo ni se ha demostrado ni se demostrará jamás que el universo entero sea un sistema cerrado[24].

Sostenemos, pues, que la definición aristotélica del devenir, tránsito de la potencia al acto, se aplica al movimiento local, lo mismo que a los otros movimientos físicos (cualitativos o de incremento); en otras palabras, el movimiento local no tiene, para ser un *estado*, mayor razón que los demás movimientos; es un *devenir*. En consecuencia, esta prueba de la existencia de Dios puede tomarlo como punto de partida.

Contra aquellos que se negaran a ver en el movimiento local un devenir, se podría con toda verdad argumentar como quiere el P. Bulliot, tomando como punto de partida el tránsito del reposo al movimiento, y decir con Paul Janet (*Le Matérialisme contemporain*, pág. 51): si los cuerpos son indiferentes tanto al reposo como al movimiento, hace falta una razón para explicar por qué están en movimiento más bien que en reposo, y hace falta una causa distinta de los cuerpos. Además, se puede sacar o inferir de ahí una prueba de la contingencia de los cuerpos: si los cuerpos son indiferentes tanto al reposo como al movimiento, como no pueden existir nada más que en uno de los dos estados, hay que concluir que no tienen en sí la razón de su existencia y requieren una causa extrínseca.

Si se quiere explicar el movimiento local por medio de otra forma de energía, como el calor, sólo conseguiremos alejar un paso más la cuestión; esta forma anterior de energía no es numéricamente la misma realidad que subsiste en el movimiento local: es una realidad de la misma clase, también transitoria, y que tiene tanta necesidad de explicación como el mismo movimiento local, y lo mismo se diga de la forma anterior, y así sucesivamente...; poco importa que la serie de transformaciones sea eterna, pues será eternamente insuficiente; volvemos a parar siempre a nuestra prueba: es necesario, para dar razón de las transformaciones, un motor que no sea transitorio, que pueda obrar y que además obre por sí mismo, que sea su actividad; un tal motor no puede ser la materia, porque a la inversa de la materia, no puede ser sujeto de ningún devenir, sino que posee de una vez por todas y por esencia todo lo que el devenir adquiere progresivamente. El principio de la conservación de la energía no se opone tampoco, por consiguiente, a la prueba por el movimiento, como no se oponía el antiguo principio *corruptio unius est generatio alterius*. La

---

24 E. NAVILLE, *La Physique moderne*, 2a edic., pág. 35-42.

energía permanece la misma, pero no numéricamente; hay en ella una *transformación* que se opone precisamente a la *permanencia y que, como toda ausencia de identidad, exige una causa.*

Sabemos, por lo demás, que el principio de la conservación de la energía tiene por correctivo el de la degradación de la energía: la energía mecánica transformada en energía térmica no puede ser restituída en cantidad equivalente; el calor para formarse absorbe más energía mecánica de la que puede dar. Han pensado algunos que de este principio se podía sacar una prueba de la existencia de Dios: si el mundo marcha así hacia un estado de equilibrio y de reposo final, si el movimiento debe terminar, es porque no es necesario; por consiguiente necesita de una razón de ser extrínseca, de una causa[25]. Ése es, como lo hace notar Chossat (*Dict. de Théol. cath.*, art. *"Dieu"*, col. 938), un argumento *ad hominem*, que vale lo que vale el principio de la degradación de la energía. Pero siguiendo la advertencia de Duhem al Congreso de Bruselas, "no empleamos teorías físicas controvertidas en la fundamentación de la metafísica"[26]. Efectivamente, no es necesario el principio de la degradación de la energía para mantener el verdadero sentido de la prueba del primer motor, contra los mecanicistas que pretenderían contentarse como Descartes con un papirotazo en el origen de las cosas en el pasado. En todo devenir hay algo *nuevo* que exige no una *evolución creadora* sino la intervención del Primer Ser.

β) Ciertos dinamistas han hecho una objeción del todo opuesta al principio *quidquid movetur ab alio movetur*. Admiten con nosotros contra Descartes que el movimiento no es comunicado en realidad desde afuera, pero precisamente por ello no ven ya la necesidad de un motor exterior, y conciben la actividad de los cuerpos de modo análogo al de los seres vivientes: según Schiller, "las pruebas *ex motu et ex causis* sólo son posibles en una hipótesis mecanicista del mundo; en una filosofía dinamista no tienen ningún valor"[27]. Entonces, ¿eran mecanicistas Aristóteles y S. Tomás?

Esta objeción no alcanza a nuestro principio, que es verdadero hasta para los mismos seres vivientes. El ser viviente no puede, sin contradicción, ser motor y móvil bajo el mismo respecto; móvil por una parte (los miembros), es motor por otra (el corazón, los centros nerviosos), pero esta segunda parte a su vez, al estar sujeta

---

[25] HONTHEIM, *Theologia naturalis*, n. 336.
[26] *Revue Thomiste*, 1894, pág. 679.
[27] *Revue de Philosophie*, 1906, pág. 653.

a movimiento, exige un motor exterior, y en último término un motor que no esté sujeto a devenir alguno.

γ) Los dinamistas creen poder escapar a esta argumentación, admitiendo una *fuerza* que sería como un intermediario entre la potencia y el acto y que obraría por sí. Es la *virtualidad* de Leibnitz, y ya antes de Leibnitz había admitido Suárez el *acto virtual* (*Disp.* XXIX, sec. 1, n. 7), por medio del cual creía poder explicar que la voluntad puede pasar al acto sin una moción divina. Es la última instancia del dinamismo [28].

Fácil es la respuesta. El acto virtual permanece distinto de la acción que deriva de él. ¿Hay o no hay *devenir en él*? ¿Su acción es eterna o por el contrario apareció en el tiempo? Esta aparición de algo *nuevo*, este *fieri* supone una potencia activa que no era su actividad, que ni siquiera obraba, sino que solamente podía obrar. Y entonces, ¿cómo el acto virtual se redujo al acto segundo que no tenía? Decir que es por sí mismo es poner un comienzo absoluto, cosa que repugna: lo más no sale de lo menos, el ser no sale de la nada. Por consiguiente, el acto virtual ha sido reducido a acto por un motor extrínseco que en último término debe ser él mismo su propia actividad, y no puede estar sujeto a ningún devenir [29].

Se ve, pues, cuán falso es decir con Hébert [30] que el "principio *quidquid movetur ab alio movetur* trae su brillo aparente de una imagen espacial introducida ilegítimamente en un problema metafísico", o con Le Roy [31], que reposa sobre un postulado de la imaginación práctica, según la cual habría motores y móviles substancialmente distintos. Recuérdese el famoso postulado del fraccionamiento: "La distinción entre motor y móvil, movimiento y su sujeto, la afirmación de la primacía del acto sobre la potencia parten del mismo postulado del pensamiento común... Ahora bien, la crítica demuestra que la materia así fragmentada o fraccionada es sólo el producto de una elaboración mental operada en vista de la utilidad práctica y del discurso... Si el mundo es una inmensa continuidad de transformaciones incesantes, ya no tenemos necesidad de imaginar esta cascada escalonada y enumerable que exigiría necesariamente una fuente primera... Afirmar la primacía del acto es también sobreentender los mismos postulados. Si la causa-

---

[28] JUAN DE SANTO TOMÁS, in Iam, quaest. 2, disp. 3, art. 2, n. 6. LEIBNITZ, *Monadología*, edic. Boutroux, pág. 39-41. KLEUTGEN, *La Filosofía escolástica*, tomo, III, pág. 329. DUHEM, *La evolución de la mecánica*, pág. 36.

[29] P. GARDEIL, *L'évolutionisme et les principes de S. Thomas*, *Revue Thomiste*, 1893, pág. 323.

[30] *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1902, pág. 398.

[31] *Revue de Métaphysique et de Morale*, marzo de 1907.

lidad es solamente la decantación de un pleno en un vacío, comunicación a un término receptor de lo que otro término posee, en una palabra, obra antropomórfica de un agente, entonces ¡sea! Pero ¿qué valen estos ídolos de la imaginación práctica? *¿Por qué no identificar simplemente el ser y el devenir?*... Si las cosas son movimiento, ya no cabe preguntarse cómo lo reciben" [32]. En vez de exigir una explicación, es el movimiento lo que explica todo lo demás. El sensualismo nominalista apenas puede expresarse de otro modo.

Puede uno negarse a ir más allá de este empirismo, y permanecer en el πάντα ῥεῖ con Heráclito y Bergson, pero si queremos encontrarle a lo real un sentido *inteligible*; si se quiere, sin negar el devenir (como Parménides), concebir este devenir en función del *ser*, que es lo único inteligible por sí mismo, no cabe otra explicación más que la de Aristóteles: lo que ya es o existe no puede devenir; de la nada tampoco puede venir nada. Sin embargo el devenir es un hecho, una realidad. ¿De dónde procede? De un cierto medio entre el ser determinado y la pura nada, es decir del ser indeterminado, o sea de la potencia. Y al no ser acto la potencia, sólo puede ser determinada o actualizada por un ser en acto. El principio *quidquid movetur ab alio movetur*, en vez de fundarse en una imagen espacial, se funda sobre la misma naturaleza del devenir, hecho inteligible no en función del ser corpóreo, sino del *ser*, objeto formal de la inteligencia. Por ello esta noción y este principio se pueden aplicar a un devenir que no tiene nada de espacial, como es el de la voluntad. La división del ser en potencia y acto, necesaria para hacer así inteligible el devenir, puede muy bien ser llamada un *fraccionamiento*, pero no es un *fraccionamiento utilitario del continuo sensible*, es un *fraccionamiento del ser inteligible* que se impone, según hemos visto (n. 21), so pena de caer en el absurdo y de hacer de la absurdidad la ley suprema de lo real, con Heráclito y Hegel. "¿Por qué no identificar simplemente el ser y el devenir?", pregunta Le Roy *(ibid.)*. Por la sencilla razón de que el devenir no es, como el ser, inteligible por sí. El devenir es unión sucesiva de lo diverso; esta unión no puede ser incondicional, porque lo diverso, de suyo y como tal, no puede ser uno; el devenir es tránsito de la indeterminación a la determinación; supone, pues, una causa determinada. Negarlo sería decir que la

---

[32] Le Roy, *ibidem*.

nada puede producir el ser, es negar el principio de identidad y echar o fundar el principio del panteísmo [33].

Nuestra prueba no supone, pues, de ningún modo la distinción numérica de substancias, como sostienen Hébert y Le Roy; aun cuando el mundo no fuera más que una sola substancia, *si hay devenir en él,* exige un motor *que no esté sujeto a ningún devenir,* y que por consiguiente sea distinto del mismo. Lo diverso supone lo idéntico; lo cambiante, lo permanente; lo indeterminado lo determinado. No hay en ello ningún antropomorfismo, ninguna imaginación espacial (cf. n. 23). No busquemos esta *permanencia* exigida ni en la materia ni en la fuerza. Es sobradamente evidente que no existe en ellas; puesto que esta materia y esta fuerza se *transforman,* esta *transformación que se agrega a su permanencia exige una causa que no esté sujeta a transformaciones.* El principio *quidquid movetur ab alio movetur,* conserva todo su valor.

b. Pasemos ahora a la objeción que ha surgido contra el principio de ἀνάγκη στῆναι, es necesario detenerse en un motor primero en la serie de motores esencial y actualmente subordinados. Hemos insistido bastante en que no se trata de la serie de motores accidentalmente subordinados en el pasado; no se puede demostrar la necesidad de detenerse en esta serie, sino solamente la necesidad de salir de ella (Ia, quaest. 46). La objeción que se puede hacer es la misma que se hacía Aristóteles: no puede haber *círculo en las causas,* de modo que ¿el primer motor sería móvil en un género de movimiento diferente de aquél en el cual es motor? Así la inteligencia pone a la voluntad en el orden de especificación presentándole el bien, y es movida en el orden de ejercicio por la voluntad que la aplica a considerar o pensar. "*Causae ad invicem sunt causae in diverso genere.*"

Para responder a esta dificultad basta demostrar que no puede haber círculo en un mismo género de causalidad. Aquello de lo que una cosa depende desde un determinado punto de vista no puede desde este mismo punto de vista ser dependiente de esta cosa; la causa

---

33 Véase sobre esta cuestión el interesante libro de J. MARITAIN, *La Philosophie bergsonienne,* París, Rivière, 1914, expresamente los capítulos sobre la crítica de la inteligencia, la intuición y la duración, Dios, el evolucionismo bergsoniano. El autor, antiguo discípulo de Bergson, da del bergsonismo no sólo la letra, sino también el espíritu, pone de relieve los principios fundamentales de esta doctrina, y hace ver su oposición con los primeros principios de la razón, cuya explicación constituye lo esencial de la metafísica general de Aristóteles y de S. Tomás. La misma obra contiene una excelente exposición de la doctrina tomista sobre la intuición intelectual, sobre las pruebas de la existencia de Dios, y sobre el libre arbitrio; doctrina que Maritain acepta hoy plenamente.

tendría y no tendría lo que necesita para causar, supondría y no supondría su efecto. Si el calor de la tierra depende de la radiación del calor solar, éste no puede depender de aquél. Si la inteligencia es aplicada a su acto por la voluntad, ésta no puede desde este mismo punto de vista depender de la inteligencia. Ahora bien, el primer motor requerido en el orden de la causalidad eficiente, tanto para los movimientos espirituales como para los movimientos físicos, debe en cuanto primer motor existir por sí: sólo lo que es por sí puede obrar por sí, porque el obrar supone el ser, y el modo de obrar el modo de ser. No puede, pues, depender ni en su ser ni en su acción de ninguna de las causas subordinadas, puesto que todas estas causas para obrar presuponen tanto su ser como su acción. Basta que no haya círculo en el orden de causalidad eficiente para llegar a un primer motor increado, que por tal motivo no podrá ser dependiente en ningún otro orden de causalidad (objetivo o final).

c. Restan por fin las objeciones que atañen directamente a nuestra conclusión: "Hay un primer motor que no es movido con ninguna especie de movimiento, que es su misma acción, por consiguiente su mismo ser, y éste es el verdadero Dios." Pretenden algunos que un motor inmóvil es una contradicción; otros, sin embargo, que no es necesariamente transcendente, distinto del mundo, que no se identifica con el Dios personal.

Un motor inmóvil sería contradictorio, porque quien dice motor dice comienzo, y el comienzo se opone a la inmovilidad (Kant, 4ª antinomia). Esta objeción está presentada en toda su fuerza por Penjon en su *Précis de philosophie,* págs. 112 y 471; después de haber establecido con Spir que la unión incondicional de lo diverso es imposible, y que por tal motivo todo cambio (unión sucesiva de lo diverso) reclama una causa, concluye: "No puede haber ninguna relación entre un ser idéntico a sí mismo y un cambio que exige una causa, precisamente por ser extraño o ajeno a la naturaleza absoluta e invariable de las cosas. Por el mero hecho de producirse un cambio, ha debido producirse otro que lo hace posible, y así sucesivamente en una regresión indefinida" (pág. 112). "En vez de autorizar la afirmación de un primer motor y de una causa primera o absoluta, el principio de causalidad la excluye necesariamente" (pág. 471).

Esta objeción no se le ocultó a Aristóteles. Y todavía más, como no se elevó explícitamente a la idea de creación (a la producción de todo el ser o del ser en cuanto ser de las cosas), y sobre todo a la idea de creación libre, admitió también él que la serie de cambios

es infinita en el pasado *a parte ante*, que el mundo y sus transformaciones existen *ab aeterno* (*Phys.*, lib. VIII, S. Tomás, lecs. 1 y 2). Pero no por ello negó el primer motor. Respondía a la objeción: todos estos cambios pasados no son causa del cambio actual, no influyen en él, antes bien, al no tener ninguno de ellos su razón de ser en sí, no puede ser la razón de los que le siguen; prolongar una serie no es cambiar su naturaleza, diez mil idiotas no hacen un hombre inteligente. La unión de lo diverso, al no tener en sí su razón de ser, exige una razón diferente de sí misma; como lo diverso no puede explicar la unión que hay en él, supone una unidad superior, lo múltiple se reduce a lo uno, único inteligible por sí. Del hecho de que nosotros vayamos a encontrar un misterio en la manera según la cual lo uno produce lo múltiple y lo inmutable el movimiento, no se sigue que haya que negar esta causa superior. Es necesariamente exigida por los principios de nuestra razón y por los seres inferiores móviles y múltiples que nosotros conocemos directa y ciertamente; por otra parte es necesario que la causa superior que nosotros sólo conocemos indirecta e inadecuadamente por sus efectos, permanezca obscura para nosotros, que su propio modo se nos escape. Este modo no nos es cognoscible positivamente, tal como es en sí mismo, sino sólo de manera negativa (motor no premovido) y relativa (motor primero). ¿Qué es en sí misma esta causalidad divina? Para nosotros es un misterio. Pero la obscuridad a donde vamos a parar no debe hacernos dudar de las certezas que nos conducen a ella, sobre todo si estas certezas nos advierten de antemano que ellas sólo nos pueden conducir a lo obscuro, y que es fatalmente necesario que el misterio exista para nosotros.

Tampoco Aristóteles se creía dispensado de demostrar que un motor inmóvil no repugna. Lo hace en la *Física* (lib. III, *Comentario* de S. Tomás, lec. 4, y lib. VIII, *Comentario* de S. Tomás, lec. 9). Llega hasta demostrar que todo motor en cuanto motor (*per se*) es inmóvil, y es móvil sólo *per accidens*, como *per accidens* sucede que el arquitecto sea músico. Para comprender su razonamiento basta elevarse por encima de la imaginación, y definir en función del *ser* y no del *reposo local*, la acción del motor. Mover es determinar, actualizar, realizar; es accidental a lo que determina el haber sido él mismo determinado (a lo que calienta haber tenido necesidad de ser calentado); ¿cómo lo que está en tren de devenir y no está todavía en acto, podría mover? Los cambios anteriores de los que habla la objeción sólo son, pues, causa *per accidens* del cambio actual. Lo que es *necesariamente* requerido por un motor

es estar *en acto*, para calentar es necesario estar ya caliente, para enseñar es necesario tener la ciencia en acto. Por consiguiente, si un ser es por esencia determinado, en acto; si no solamente puede obrar, sino que es su misma acción, obrará sin tener necesidad de ser movido. *En este sentido muy superior será inmóvil, no con la inmovilidad de la inercia, sino con la inmovilidad de la actividad suprema*, que no tiene nada que adquirir, porque tiene de suyo y de golpe todo lo que puede tener y puede redundar hacia afuera. Lo mismo que lo diverso supone lo idéntico, que lo múltiple supone lo uno, así también lo indeterminado supone lo determinado, el tránsito de la potencia al acto supone el acto puro. Si el cambio es *del ser que deviene*, debe necesariamente tener su razón en el *ser que es* y que no ha tenido necesidad de devenir. ¿Cómo un ser en tren de devenir podría ser causa del devenir de otro ser? El niño que va a nacer ¿puede acaso engendrar? Penjon ha confundido la inmovilidad de la potencia y la del acto; la primera no puede dar razón del movimiento, porque le es inferior; la segunda por el contrario le es superior y por esta razón puede explicarlo.

Se insistirá: un motor inmóvil puede muy bien mover *ab aeterno*, como decía Aristóteles, pero no comenzar a mover. Vamos a responder a esta dificultad demostrando que el primer motor por definición es eterno, y que por su acción domina el tiempo, que es la medida del movimiento.

Finalmente se ve que este primer motor, que no puede estar sujeto a ningún devenir, es transcendente, esencialmente distinto del mundo, que es esencialmente cambiante. Si se tiene en cuenta, además, que este primer motor no es sólo el de los cuerpos sino también el de las inteligencias y el de las voluntades, se tiene ya al Dios personal, *"in quo vivimus, movemur et sumus"* [34]. El Dios al que nos conduce la prueba por el movimiento no está, pues, tan lejos del verdadero Dios del que habla San Pablo, y que canta la liturgia:

Rerum Deus tenax vigor,
Immotus in te permanens...

C. *Consecuencias de esta prueba por el movimiento.* El primer motor debe ser: 1º acto puro, 2º infinito, 3º incorpóreo e inmaterial, 4º inteligente, 5º presente en todas partes, 6º eterno, 7º único.

1º *Es acto puro*, es decir que no hay en él ninguna clase de potencia. Ya hemos excluído toda potencialidad en el orden de la

[34] *Act. Apost.* XVII, 28.

acción: el primer motor no sólo *puede* actuar, sino que *es* su misma acción. Tampoco puede haber potencialidad en el ser, porque el modo de obrar sigue al modo del ser, *operari sequitur esse et modus operandi modum essendi*; aquel que obra por sí debe existir por sí. Si en el primer motor hubiese tránsito del no ser al ser, sólo podría suceder esto en virtud de una causa superior, y en tal caso ya no sería el primer motor (Ia, quaest. 3, arts. 1, 2, 4). Finalmente veremos por la cuarta prueba que el ser por sí debe ser el Ser en sí (cf. n. 39 a).

2º *Es infinitamente perfecto*, porque es acto puro sin mezcla de potencialidad, tanto desde el punto de vista de su esencia como desde el punto de vista de su acción (Ia, quaest. 4, arts. 1 y 2; y quaest. 7, art. 1). Acto es la determinación que completa, que perfecciona; por consiguiente, el acto puro es pura perfección. Es al mismo tiempo puro ser, pura intelección siempre actual del puro ser siempre actualmente conocido, puro amor siempre actual de la plenitud del ser siempre actualmente amado.

3º *Es inmaterial e incorpóreo*. Inmaterial, porque la materia es por esencia sujeto potencial, susceptible de transformación, es el sujeto por antonomasia del devenir; por el contrario, el primer motor es acto puro, no puede haber en él ningún devenir. Tampoco es corporal, porque no es material. Por lo demás, todo cuerpo está compuesto de partes y depende de estas partes, el acto puro no admite tal composición ni dependencia; en él no puede haber nada más perfecto (el todo) ni nada menos perfecto (las partes), porque es acto puro, pura perfección (Ia, quaest. 3, arts. 1 y 2). (*Física*, lib. VII, lec. 23).

4º *Es inteligente*; esto lo sabemos *a posteriori*, porque mueve las inteligencias (Ia, quaest. 79, art. 4), y también *a priori*, porque la inmaterialidad es el fundamento de la inteligibilidad y de la inteligencia (Ia, quaest. 14, art. 1); por otra parte, este atributo será expresamente probado por la 5ª prueba (n. 40).

5º *Está presente en todas partes*, porque alcanza, para moverlos, a todos los seres, espíritus o cuerpos, que sólo por Él pueden moverse. *Operatur in omni operante* (Ia, quaest. 8, art. 1, y Ia, quaest. 105, art. 5). *Omnia opera nostra operatus es in nobis, Domine.* (*Isaías*, XXVI.)

6º *Es eterno*, porque desde toda la eternidad tiene por sí mismo el ser y la acción sin mutación ninguna. Su acción no tiene el tiempo por medida, porque no tiene nada de sucesivo; sólo el efecto de esta acción puede darse en el tiempo, porque sólo el efecto puede ser sucesivo. No hay en ello contradicción, porque esta

acción eterna, superior al tiempo, crea el tiempo como una modalidad de sus efectos (cf. Ia, quaest. 10, art. 2).

7º *Es único*, porque el acto puro no puede ser multiplicado, todo aquello que hubiere de introducir una diferenciación en el acto puro para hacer dos o más actos puros, impondría un límite a la perfección del acto puro y lo destruiría.

Además, el poder de un segundo acto puro no podría extenderse más allá que el del primero, y por ello sería superfluo; ¿qué cosa se puede imaginar más absurda que un Dios superfluo? (Ia, quaest. 11, art. 3). Por otra parte, tanto este atributo como el de la perfección infinita, será más expresamente fundado por la 4ª prueba. Sobre esta deducción de atributos del Primer motor, véase Aristóteles (*Metaph.*, lib. XII, caps. 6, 7, 9, 10).

37º Prueba por las causas eficientes. Esta prueba ya no tiene por punto de partida el *devenir*, sino el *ser* que es el término del devenir y subsiste tras él. Santo Tomás nos da una nítida distinción entre el *fieri* y el *esse*, en la Ia, quaest. 104, art. 1: *Utrum creaturae indigeant ut a Deo conserventur in esse.* Véase también, Ia, quaest. 104, art. 2: *Utrum Deus immediate omnem creaturam conservet.* Es el verdadero comentario de esta prueba.

Hay agentes que son causa del devenir de su efecto, pero no lo son directamente del ser de este efecto, tal como el padre es causa de la generación pasiva de su hijo, pero puede él morir y continuar existiendo el hijo. Otros agentes son a la vez causas del devenir y del ser de su efecto, y no puede cesar su acción sin que el efecto cese también de existir. La generación de un animal depende, no sólo del padre del animal, sino también de una infinidad de condiciones e influencias cósmicas que son necesarias para su conservación. Bastaría recordar, por ejemplo, los efectos de la presión atmosférica sobre el organismo. Extraordinario es el entorpecimiento que se produce cuando esta presión aumenta o disminuye notablemente, porque desaparece el equilibrio entre la fuerza elástica de los gases interiores y la presión exterior. Si se suprimiera completamente esta presión, las paredes o tejidos del organismo cederían bajo la acción de los gases interiores. Del mismo modo, si suprimís el calor solar, no tardarán en sucumbir los animales aun los más vigorosos; "suprimid la actividad química del aire que respira o del aliento que ingiere y asimila, y perece inmediatamente; de suerte que esta existencia que a primera vista parece

independiente, depende por el contrario *actualmente*, en cada uno de sus *instantes*, de innumerables influencias" [35].

Tal es el punto de partida de esta segunda prueba; ya no se trata de que *certum est et sensu constat aliqua moveri in hoc mundo*, sino de que *invenimus in istis sensibilibus esse ordinem causarum efficientium*. Por ejemplo, todas las influencias cósmicas subordinadas necesarias para la producción y la conservación de un simple mosquito.

Pero, como dice S. Tomás, estas causas no pueden a su vez ser causas de sí mismas, porque para causar es necesario existir, *non est possibile quod aliquid sit causa efficiens sui ipsius, quia sic esset prius seipso, quod est impossibile*. Por lo tanto, si dichas causas no existen por sí, su existencia depende de causas superiores, y lo mismo se puede decir de éstas. Pero no podemos llegar hasta lo infinito, por lo cual es necesaria una primera causa no causada, que tenga el ser por sí misma y que pueda dárselo y conservárselo a las demás, sin lo cual no podría existir ninguna de las existencias que nosotros comprobamos. "Tomad por separado cada una de las influencias cósmicas necesarias para la conservación de un animal: os encontraréis con que cualquiera de ellas es a su vez el resultado de una serie de causas ordenadas conocidas o desconocidas, pero de cuya existencia no se puede dudar; y esta serie os permitirá remontaros de eslabón en eslabón, ya no se diga en el pasado sino en el mismo presente, hasta una primera fuente de toda actividad, sin la cual ni el animal de que hablamos, ni las operaciones de su vida, ni ninguna de las causas que lo condicionan podrían subsistir [36]".

¿Qué valor se le puede conceder a esta prueba? Su punto de partida es tan cierto como el de la precedente: hay existencias permanentes y dependientes, lo mismo que hay devenir. Los dos principios que nos permiten elevarnos desde este hecho hasta una causa primera son poco más o menos los mismos que los que nos llevan a un primer motor: 1º "Todo lo que es causado es causado por otro, nada puede ser causa de sí mismo, porque para causar es necesario existir." 2º "No podemos remontarnos hasta lo infinito en la serie de causas esencial y actualmente subordinadas." Esta prueba, lo mismo que la precedente y las siguientes, prescinde de la eternidad o no eternidad del mundo. Las dificultades que contra ella se podrían suscitar no difieren de las ya examinadas a propósito

---

35 SERTILLANGES, *Les Sources de la croyance en Dieu*, pág. 70.
36 SERTILLANGES, *ibidem*.

del primer motor. Si esta argumentación supone una fragmentación o fraccionamiento no es la fragmentación *utilitaria* del *continuo sensible,* sino la fragmentación absolutamente *necesaria* del ser inteligible (cf. ns. 21, 23 y 36 B. 8).

Así vamos a parar a la *fuente del ser,* a una *causa eficiente suprema* que no tiene necesidad de ser causada ni conservada. En consecuencia, debe identificarse con el primer motor, fuente del devenir; lo mismo que éste y *a fortiori* obra por sí mismo, es su misma actividad, es por sí. Tomando un punto de partida en el orden sensible, ha sido suficiente considerado desde el punto de vista universal del *sér* común a los cuerpos y a los espíritus, para remontarse hasta una causa que no sólo va a aparecer como la causa primera productora y conservadora de los cuerpos, sino también como la causa de todo lo que no existe por sí, de todo lo que no es su misma actividad, sino que pasa de la potencia al acto.

En efecto, la causa no causada debe ser: 1º *acto puro*; tanto desde el punto de vista del ser como de la operación, jamás ha sido reducida de la potencia al acto, es acto puro (Ia, quaest. 3, art. 4). Del mero hecho de que ésta exista por sí, veremos en la 4ª prueba que es necesariamente el Ser en sí, porque sólo es ser por sí aquello que es al ser como A es a A. 2º Es *una, inmaterial, inteligente* como el primer motor y por las mismas razones, lo que aparecerá más claramente, por otra parte, en virtud de las pruebas siguientes. 3º Es ubicua o está *presente en todas partes,* puesto que debe decir relación a todos los seres no solamente para moverlos, sino para conservarlos en el ser (Ia, quaest. 8, art. 1; quaest. 104, arts. 1 y 2). 4º *Tiene omnipotencia creadora:* el Ser por sí, el Ser en sí, que es causa propia, no de tal modalidad del ser (calor o luz), sino del ser como ser, es causa de todo lo que no es por sí, y puede ser causa de todo lo que es susceptible de existir. El ser por sí *realiza,* es causa propia del ser, como el fuego calienta, como la luz ilumina; puede realizar todo lo que no implica contradicción, como el fuego puede calentar todo lo que es susceptible de ser calentado (Ia. quaest. 25, y quaest. 45, art. 5).

38º PRUEBA POR LA CONTINGENCIA. Acabamos de mostrar que la fuente del devenir y del ser debe existir por sí, pero *a posteriori* se puede demostrar la existencia de un ser necesario, tomando por punto de partida, no ya la dependencia del devenir o del ser respecto de sus causas, sino el ser considerado en sí mismo como contingente.

Vemos seres contingentes, seres que pueden no existir; signo cierto de su contingencia es el hecho de que no existen siempre, sino que por el contrario nacen y mueren. Tales son los minerales que se descomponen o entran en la constitución de un nuevo cuerpo, tales las plantas, los animales, los hombres. He ahí el hecho.

De este hecho nos elevamos hasta la existencia de un ser necesario, que existe por sí desde toda la eternidad y que no puede dejar de existir. Los seres que pueden existir y no existir sólo existen en realidad por un ser que existe por sí. El principio de la prueba es el principio metafísico de la causalidad, tomado en su forma más general: lo que no tiene en sí la razón suficiente de su existencia, debe tener esta razón en otro, y este otro, en último término, debe existir por sí, porque si fuese de la misma naturaleza que los seres contingentes, en vez de poderlos explicar ni siquiera se explicaría él mismo. Y poco importa, volvemos a repetir, que la serie de seres contingentes sea eterna o no lo sea; si es eterna es eternamente insuficiente, y desde toda la eternidad exige un ser necesario.

S. Tomás expone un poco más extensamente esta prueba, haciendo intervenir en ella una consideración del tiempo, solamente para hacerla más sensible. Después de haber comprobado en el mundo la existencia de seres que comienzan a existir, y que después dejan de existir; es decir de seres contingentes, advierte: si hay seres contingentes es imposible que hayan existido desde toda la eternidad. En efecto, existir sin comienzo solamente le conviene *en su ser propio* a lo que existe por sí, y no podría convenirles a una serie de seres contingentes sino en el caso de que recibieran la existencia de un Ser que existe por si, es decir de un ser necesario. Por lo tanto, si sólo hay seres contingentes, hubo un momento en que nada absolutamente existía. Ahora bien, "si hubo un solo momento en que nada existía, nada existirá por toda la eternidad". Tiene, pues, que haber un ser que sea necesario, es decir que no pueda no existir; y si este ser no es necesario por sí mismo, recibe su necesidad de otro. Pero en esto no podríamos llegar hasta lo infinito; hay, pues, que llegar a la existencia de un Ser que sea necesario por sí mismo, y por el cual se explique el ser y la duración de todo lo demás.

Es frecuente la siguiente objeción: esta demostración no nos hace adelantar un solo paso, no prueba que el ser necesario sea distinto del mundo e infinitamente perfecto, prueba solamente que hay algo necesario. Cayetano responde: en rigor de verdad eso basta; porque las dos pruebas precedentes han demostrado que el primer motor y la causa primera son distintos del mundo (puesto que el

mundo está sujeto al devenir, y el primer motor y la primera causa no pueden estarlo), y la prueba siguiente demostrará *a posteriori* la unidad, la simplicidad y la perfección absoluta del ser necesario.

Sin embargo, fácil es establecer *a priori*, ya desde ahora, que el ser necesario, cuya existencia acabamos de probar, no es: *a*) ni la colecçión de seres contingentes; *b*) ni su ley; *c*) ni es un devenir subyacente o que yace bajo los fenómenos o una substancia que les sería común; *d*) sino que es el *Ser en sí*, ser puro, absoluta perfección.

a. El ser necesario no es *la colección* de seres contingentes. Una serie de seres contingentes y relativos, aun cuando careciese de comienzo y fuese eterna, no llegaría a constituir un ser necesario absoluto, lo mismo que una innumerable serie de idiotas no constituiría un hombre inteligente. "Pero se objeta, ¿cómo probar que un ser es verdaderamente contingente? ¿No es acaso una apariencia o ficción que depende o proviene de que nosotros la hemos abstraído, la hemos aislado del todo continuo? [37]" El ser de que uno habla, la planta, el animal es por lo menos una parte de este continuo, pero no es el todo; además, es una parte que llega a la existencia y deja de existir, por lo tanto una parte contingente. Una colección, aun infinita en el tiempo y en el espacio, de tales partes no puede hacer un ser necesario. Para que esto tuviera apariencia de verdad, sería por lo menos necesario añadirles a estas partes un principio dominador, bien sea su ley o el devenir que las vertebra (evolución creadora) o la substancia común a todas.

b. El ser necesario no puede ser *la ley* que une los elementos contingentes y transitorios. Esta ley, para ser el ser necesario, debería tener en sí su razón de ser y contener la razón de ser de todos los fenómenos que ha regido, rige y regirá. Ahora bien, una ley es sólo una relación constante entre muchos fenómenos o muchos seres, y como toda relación supone los extremos que la sostienen, la existencia de una ley supone la existencia de los fenómenos que ella une, en vez de ser supuesta por ellos. Ésta sólo existe si ellos existen. El calor dilata el hierro, si hay calor y hierro. La energía se conserva, si hay energía.

Se objetará: es indudable que la aplicación de una ley supone la existencia de los fenómenos que une, pero la existencia de la ley ¿no es acaso independiente de su aplicación? Lo que es independiente de esta aplicación es la existencia ideal de la ley, existencia en un espíritu, a la cual le corresponde una verdad objetiva hipo-

---

37 Le Roy, *Rev. de Métaph. et de Morale.*, marzo de 1907, art. cit.

tética; por ejemplo, si hay calor y hay hierro, el calor dilatará el hierro. Pero no se puede pretender que la existencia *actual* de una ley sea independiente de su aplicación y de la existencia de los fenómenos que rige; ahora bien, es esta existencia *actual* de la ley, la existencia de que hablan los panteístas, que pretenden que el ser necesario real y *actualmente* existente no es más que la ley de los fenómenos. Suprimid la existencia contingente de los fenómenos, y entonces este ser necesario que es la ley ya no es más que una verdad hipotética, que necesita fundarse en un Absoluto de hecho existente (prueba por las verdades eternas), pero que no puede ser este mismo Absoluto. Hemos dicho antes (n. 10), por qué no puede existir el calor en sí, en el estado separado de los individuos; incluye en su concepto una materia común que no se puede realizar sin ser al mismo tiempo individualizada.

Pero es, insisten los positivistas, una ley que engendra los fenómenos por los que ella subsiste. La ley de la conservación de la energía es una necesidad primordial y universal por la que se explica todo lo demás. Si "nada se aniquila y nada se crea", como afirma esta ley, el ser necesario es el mundo físico en sí dominado por esta ley. Antes citamos la respuesta (n. 35) que Boutroux da a esta objeción en su tesis sobre *La contingence des lois de la nature*. 1º Esta ley en lugar de ser una necesidad primordial, es ella misma contingente; no tiene en sí su razón de ser, y por este motivo necesita una razón de ser extrínseca, una causa. Aun cuando fuera necesaria, como el principio de identidad, no existiría real y actualmente por sí, sino que, como toda ley, supondría la existencia de seres en los cuales se realiza, aquí la existencia de la energía. 2º Esta ley, en lugar de ser universal, ni siquiera es susceptible de una verificación rigurosa en el mundo inorgánico; es inverificable en biología y *a fortiori* en psicología. 3º De ella no se pueden deducir las leyes del ser viviente, ni las del ser que siente, ni las de la inteligencia; la combinación de elementos de donde resulta la vida, la sensación, se presenta como contingente, y necesita una razón de ser que la ley de la conservación de la energía no puede contener.

c. El ser necesario no puede ser *devenir* (*la evolución creadora*) que vertebra los elementos contingentes, ni la substancia que les sería común. En seguida nos sale al paso la objeción corriente: "Supuesto que cada ser tomado por separado fuese contingente, habría que demostrar aún en este caso la contingencia del todo. ¿Se concluiría la contingencia real del mundo por el solo hecho de su imperfección, o porque su no existencia no repugna? Entonces vamos a parar al argumento de S. Anselmo que concluye la exis-

tencia real de Dios del mero hecho de que su no existencia repugna [38]."

En la cuarta prueba deduciremos la contingencia real del mundo por el hecho de su imperfección. Pero ya desde ahora la podemos deducir del hecho de que su no existencia no repugna, sin que haya en ello ningún tránsito ilegítimo de lo ideal a lo real, como lo hay en el argumento de S. Anselmo. Todo lo que S. Anselmo, partiendo de la pura definición nominal de Dios, podía decir, es que el ser más perfecto que se pueda concebir incluye en su definición la existencia como predicado *esencial*, es decir existe necesariamente por sí mismo y no por otro, *es su existencia, si existe.* Esta proposición hipotética es rigurosamente verdadera, pero no es más que hipotética; el error de S. Anselmo consiste en haber querido hacer de ella una proposición absoluta o categórica, y haber concluído: Dios existe en realidad. En oposición con esto, la definición de un ser finito cualquiera (aun cuando fuere infinito desde el punto de vista del tiempo y del espacio, con tal que no sea infinito desde el punto de vista del ser, de la potencia, de la inteligencia, etc.), de una planta, de un animal, de la materia, de un espíritu, no implica en modo alguno la existencia en su comprensión; cada uno de estos seres se define haciendo abstracción de la existencia, su esencia se concibe como susceptible de existir, pero no implica en ningún sentido la *existencia esencial*, la aseidad. De ahí que sea legítima la formulación de la proposición hipotética siguiente: *si este ser existe*, no existe por sí mismo. Es una verdad del orden ideal o de las esencias, como aquella a la que S. Anselmo debería haberse atenido.

Además, no se necesita un estudio muy profundo, para establecer que el ser necesario no puede ser ni el devenir que yace bajo los fenómenos, ni la substancia que les sería común. En efecto, como demostramos ampliamente a propósito de la prueba por el movimiento, el devenir no puede tener en sí su razón de ser, 1º porque es la unión sucesiva de lo diverso; decir que la unión incondicional de lo diverso es posible, es lo mismo que decir que elementos de suyo diversos y no unidos pueden de suyo estar unidos o seguirse, lo que equivale a negar, ya no el argumento de S. Anselmo, sino el principio de identidad; 2º el devenir es tránsito de lo indeterminado a lo determinado; negar que necesita una causa de suyo determinada, es lo mismo que decir que lo más sale de lo

---

[38] LE ROY, *Revue de Métaphysique et de Morale*, marzo de 1907, art. cit., y SCHILLER, citado en la *Revue de Philosophie*, 1906, pág. 653.

menos, o el ser de la nada. Sólo la imaginación puede unir las dos palabras *evolución creadora*, lo que evoluciona no tiene en sí su razón de ser, y para crear es necesario tenerla. (Ia, quaest. 2, artículo 3, ad 2um).

Finalmente, el ser necesario no puede ser una *substancia común* a todos los seres; esta substancia sería sujeto del devenir. Ahora bien, el devenir, ya lo hemos visto, exige una causa que no sea sujeto de ningún devenir. El ser necesario estaría en algún momento privado de lo que no tendría aún, y no podría dárselo: lo más no sale de lo menos. El ser necesario, que debe ser razón de todo lo que es y será, puede muy bien dar, pero no recibir, puede determinar pero no ser determinado. Debe tener de suyo y de una vez por todas, no sólo en potencia sino en acto, todo lo que debe y puede tener (Ia, quaest. 3, art. 6): *Utrum in Deo sit compositio subiecti et accidentis.*

d. El ser necesario es el *Ser en sí, puro ser, perfección absoluta.* Kant (*Dialéctica Trascendental*, cap. III, sec. 5ª) sostiene que no se puede pasar del ser necesario al ser soberanamente perfecto, *ens realissimum*, si no es recurriendo inconscientemente a la prueba ontológica. Cree probarlo por medio de una simple conversión de la proposición. Convertimos, según las reglas de la lógica formal, la proposición siguiente: "Todo ser necesario es perfecto." Nos quedará: "cualquier ser perfecto es necesario". Pero no podría haber ninguna distinción entre seres perfectos, puesto que cada uno de ellos es *ens realissimum*. La proposición convertida es, pues, equivalente a la universal, "todo ser perfecto es necesario", que no es sino la tesis del argumento ontológico. Como se pasa de la primera proposición a la segunda por una operación puramente lógica y regular, la verdad o la falsedad de una entraña la verdad o falsedad de la otra. Tal es la objeción principal de Kant contra las pruebas clásicas, ya no consideradas en su fundamento (principio de causalidad) sino en el proceso por el cual pasan de la causa primera al Ser perfecto.

A esta objeción basta responder una vez más, que S. Anselmo estuvo en un error al concluir que "el ser perfecto existe necesariamente *de hecho*", y debería haberse contentado con afirmar que "el ser perfecto existe por sí, *si es que existe*". También habría podido establecer *a priori* la hipotética contraria, "si un ser por sí existe, es soberanamente perfecto", y esto es lo que nos falta por hacer, después de haber demostrado en virtud de la prueba por la contingencia, *que existe de hecho* un ser necesario. La equivalencia de estos dos conceptos unidos necesariamente por su misma defi-

nición (necesario y perfecto) es legítima para aquellos que admiten, contra Kant, que a las necesidades del pensamiento les corresponden necesidades reales, y que a *lo impensable* responde *lo imposible* (cf. *supra,* sobre el valor objetivo del principio de no contradicción, ns. 17, 18, 19, 21).

Hé aquí cómo se efectúa el tránsito *a priori* del ser necesario al perfecto. Por ahora nos contentaremos con resumir a S. Tomás, puesto que la cuarta prueba nos debe conducir *a posteriori* a la misma conclusión. 1º *El ser por sí,* una vez que se ha reconocido que existe de hecho, entraña como *predicado esencial* la existencia, es decir que no sólo debe tener existencia, sino que debe *ser su existencia misma* (Ia, quaest. 3, art. 4). 2º Este ser, que es su existencia misma, no puede pertenecer a ninguna especie, ni a ningún género; pues en realidad su género no podría ser menos universal que el ser mismo, ya que en él el ser es predicado esencial; ahora bien, el ser, al no admitir diferencia extrínseca, no es un género (Ia, quaest. 3, art. 5). 3º Este ser es *soberanamente perfecto,* porque el ser que es su misma existencía debe tener toda la perfección del ser, *totam perfectionem essendi.* "Omnium autem perfectiones pertinent ad perfectionem essendi: secundum hoc enim aliqua perfecta sunt, quod aliquo modo esse habent." (Ia, quaest. 4, art. 2). Toda perfección (bondad, sabiduría, justicia) es una modalidad del ser susceptible de existir, es algo que puede participar de la existencia, *quid capax existendi.* La existencia es, pues, el acto último de todo lo que puede existir, *maxime formale omnium,* la última determinación que supone lo que es susceptible de existir fuera de la nada y de sus causas. Pero el acto es superior y más perfecto que la potencia, por ser un absoluto, mientras la potencia es un relativo. Hay, pues, que concluir que el ser que es su existencia es actualidad pura y absoluta perfección. 4º Este ser es *infinito en perfección* (Ia, quaest. 7, art. 1).

En efecto, si el ser por sí no tuviera más que un ser limitado participaría en o de la existencia, habría en él composición de esencia que limita y existencia limitada. Su esencia dejaría por ello mismo de ser su existencia, y podría ser concebida sin la existencia, que desde entonces ya no le convendría sino a título de predicado *accidental.* Si el ser por sí no puede tener ningún límite de esencia (como el que se impone al ser, a la inteligencia, a la potencia de un espíritu finito), con mayor razón no puede tener ningún límite material y espacial. Es de un orden infinitamente superior al espacio y a la materia, cuya infinitud, si fuera posible, nunca sería más que una infinitud cuantitativa y no cualitativa como es aquella de

la que aquí tratamos. Todo esto equivale a decir que el ser por sí debe ser a la existencia misma como A es a A. Esto es lo que se va a establecer *a posteriori* por la 4ª prueba.

39º PRUEBA POR LOS GRADOS DEL SER. Esta cuarta prueba, tal como antes hemos dicho, va a buscar un signo de contingencia en las últimas profundidades del ser creado a las que el movimiento no alcanza. Aquí nos situamos en el orden estático, ante seres que no nos es necesario haber visto llegar a la existencia ni verlos ahora morir. Para descubrir su contingencia, recurrimos a algo menos revelador a primera vista, pero más profundo y más universal que el movimiento, la generación o la corrupción; a saber, a la multiplicidad de los seres, a su composición, a su imperfección más o menos grande. Este argumento ha recibido el nombre de argumento *henológico* (ἕν, unum), porque se eleva de lo múltiple a lo uno, de lo compuesto a lo simple.

Kant se abstuvo de criticarla; si la hubiese estudiado de cerca, sin duda nos hubiera reprochado menos un recurrir perpetuo, inconsciente o disimulado al argumento de S. Anselmo. Tampoco se percató de que esta cuarta prueba prepara la quinta (por la multiplicidad ordenada o por el orden del mundo); también son bastante superficiales sus objeciones contra esta última prueba.

Recientemente se hacía la siguiente objeción contra la prueba por los grados del ser. 1º "Para probar la contingencia del mundo no se puede alegar su imperfección, ello sería recurrir al argumento ontológico ligando la idea de existencia necesaria con la idea del ser perfecto [39]." 2º Lo más y lo menos, propiamente hablando, sólo se dicen de la cantidad, lo único que es más o menos grande. 3º Esta prueba descansa, como las precedentes, sobre el postulado de la fragmentación. 4º Es difícil concebir una esencia típica para cada cosa.

Vamos a ver que el argumento henológico no contiene ningún efugio disimulado al argumento de S. Anselmo, y que en realidad se apoya sobre la ley fundamental del pensamiento, el principio de identidad; el supuesto fraccionamiento, lo decimos una vez más, es el del ser inteligible y no el del continuo sensible; en fin, una esencia típica, separada de la materia y superior a los individuos que representan las especies y los géneros, no se podrían requerir más que para los transcendentales (ser, unidad, verdad, bondad,

---

39 LE ROY, *Revue de Métaphysique et de Morale*, art. cit., marzo de 1907.

inteligencia, viviente relación al ser [40], etc....), los cuales por definición abstraen de toda materia, dominan o transcienden las especies y los géneros, no entrañan en su razón formal ninguna imperfección, y se realizan analógicamente en diversos grados (cf. *supra*, n. 29).

Estudiaremos en primer lugar: *a*) la prueba en toda su generalidad, tal como está en S. Tomás, y demostraremos que conduce al *Primer Ser*, absolutamente simple y perfecto, y por ende distinto del mundo compuesto e imperfecto; *b*) concretaremos luego esta prueba, elevándonos desde nuestras inteligencias imperfectas y susceptibles de progreso a una *Primera Inteligencia*, fuente de todas las demás; *c*) desde los inteligibles ordenados en jerarquía, desde las verdades eternas a una *Verdad suprema, primer inteligible*, fuente de toda verdad; *d*) de la aspiración de nuestra alma hacia un bien absoluto a un *primer deseable*, fuente de toda felicidad; *e*) de los diferentes bienes y deberes que se imponen a nuestra actividad con un carácter obligatorio a un *Bien primero y soberano*, fundamento de todos los deberes.

Así se verá que la prueba por los grados de los seres, o por la realización jerárquicamente ordenada de los transcendentales (ser, unidad, verdad, bondad; inteligencia, viviente relación al ser, voluntad, viviente relación al bien) encierra necesariamente la prueba *a contingentia mentis*, sacada de la imperfección de nuestra actividad intelectual y voluntaria, la prueba por las verdades eternas, la prueba por el carácter obligatorio del bien, la prueba por la aspiración de nuestras almas hacia el bien infinito. S. Tomás expuso estas pruebas en detalle en el tratado del Hombre (Ia, quaest. 79, art. 4), al principio de la moral, en el tratado del soberano Bien o de la Beatitud (Ia IIae, quaest. 2), en el tratado de la Ley divina y natural (Ia IIae, quaest. 91). Aquí al principio del tratado de Dios se contenta con exponer la prueba en toda su generalidad, le basta concluir por los grados de la *bondad*, de la *verdad*, de la *perfección* "algo que sea el *bien*, la *verdad*, lo *noble*, y por consiguiente el *ser* por excelencia".

a. La prueba en toda su generalidad. Importa precisar bien el punto de partida del argumento: los diversos grados que notamos

[40] Hemos explicado antes, n. 29, que la inteligencia y la voluntad no son propiamente hablando transcendentales. Porque estos últimos dominan los géneros y se encuentran proporcionalmente en cada uno de ellos. La inteligencia y la voluntad se definen, no obstante, por una relación a un transcendental, el ser o el bien, y por consiguiente dominan los géneros por su *razón formal*, aun cuando estén en el género cualidad y la especie potencia o facultad por su *modo creado*.

en los seres. "Advertimos que en la naturaleza hay algo que es más bueno o menos bueno, más verdadero o menos, más noble o menos noble."

A propósito de las cosas que son susceptibles de más o de menos, se consultará con provecho el extenso artículo de la Ia IIae, quaest. 52, art. 1, donde S. Tomás expone y discute la opinión de Plotino, la de los estoicos, y de todos los demás citados por Simplicio. Ahí es donde explica que el más y el menos, que se dicen en primer lugar de la cantidad continua o discreta que es más grande o menos grande, se aplican después legítimamente a las cualidades, como el calor o la luz, que son más o menos intensos, como la ciencia que es susceptible de progresar en sí misma de modo extensivo o intensivo según que se haga más extensa o más profunda, que es también de arraigarse más en el sujeto que la posee. Y lo mismo se diga de las virtudes.

Fácil es de comprender que cualidades *relativas,* que obtienen su especificación de un objeto al cual se refieren (por ejemplo, la ciencia, la virtud), sean susceptibles de más o de menos, no sólo por lo que se refiere al sujeto que las participa, sino en sí mismas, pues efectivamente se acercan más o menos al término a que se refieren.

En cuanto a las cualidades y a los caracteres *absolutos* que tienen su especificación en sí mismos, tales como el ser, la unidad, la substancia, la corporeidad, la animalidad, la racionalidad, hay que decir que no todos son susceptibles de más o de menos ni siquiera en relación al sujeto que los participa. La *diferencia específica* de una especie cualquiera es, en efecto, un indivisible: tenemos la racionalidad, diferencia específica del hombre, o no la tenemos; se puede muy bien ejercitar y desarrollar más o menos la facultad de razonar, pero esta facultad tiene en cualquiera de los hombres el mismo objeto propio (la esencia de las cosas sensibles), el mismo objeto adecuado (el ser), la misma capacidad específica. Del mismo modo, un *género* no está, propiamente hablando, realizado en grados diversos, porque aun cuando esté diversificado por diferencias específicas más o menos perfectas las unas que las otras, tales diferencias continúan siendo para él extrínsecas; la animalidad (o la vida sensitiva) les conviene en el mismo grado por ejemplo al hombre y al león, el hombre no es más animal que el león, su animalidad como tal no es más perfecta, aunque él sea un animal más perfecto. Del oro puede decirse del mismo modo, que no es ni más cuerpo ni más substancia que el cobre; una cosa es substancia, es cuerpo, o no lo es, pero en este sentido no puede ser más o menos.

Pero cuando se llega a esos caracteres completamente generales llamados *transcendentales*, porque dominan o rebasan las *especies* y los *géneros*, se advierte que son susceptibles de más o de menos, y ellos son los que constituyen el punto de partida de nuestra prueba. Estos caracteres (el ser, la unidad, la verdad, la bondad) no están diversificados como los géneros por una diferencia específica *extrínseca*, sino que están contenidos en aquello mismo que diversifica los seres, por ello los diferentes seres los poseen cada uno a su manera en grados diversos, *analógicamente*. Mientras la *animalidad* (la vida sensitiva) pertenece en *igual título* al hombre y al león; el ser, la unidad, la bondad les conviene a los diferentes seres con *títulos* y *grados* diversos. La diferencia propia de cada uno de estos seres es también un efecto del ser, como es una y buena a su manera. Una piedra es buena con su bondad, porque no se deshace; un fruto es bueno con su bondad, porque refresca; un caballo es bueno, porque puede aguantar largas jornadas; un profesor es bueno, porque sabe y sabe enseñar lo que es de su incumbencia; un hombre virtuoso es bueno, porque quiere el bien y hace el bien; un santo es todavía mejor, porque tiene la pasión ardiente del bien. Del mismo modo también el bien honesto o moral es superior al útil y al deleitable; un fin en sí, mejor que un simple medio. La bondad está, pues, realizada en diversos grados. Lo mismo se puede decir de la perfección o de la nobleza: el vegetal es más noble que el mineral, el animal más noble que el vegetal, el hombre más noble que el animal. Otro tanto hay que decir de la unidad: el espíritu es más *uno* que el cuerpo, porque no sólo es indiviso, sino indivisible; una sociedad es más *una* que otra sociedad, y una ciencia que otra ciencia. Así también lo verdadero tiene sus grados, si se considera el ser que lo funda, y la firmeza o la necesidad de las proposiciones que lo expresan. Como lo hace notar S. Tomás [41], en cuanto es conformidad o adecuación del juicio con la realidad no comporta el más y el menos, o hay o no hay adecuación. Pero si se considera el ser que funda la verdad, hay grados *"quae sunt magis entia sunt magis vera"*, lo que es más rico como ser es más rico también como verdad. Y desde el mismo punto de vista, un primer principio de suyo evidente, necesario y eterno como el principio de no contradicción, es más verdadero que una conclusión necesaria que derive de él, porque no sólo es conforme a una modalidad del ser, sino también a aquello que hay de más profundo y de más universal en lo real posible y actual. Una con-

[41] *Quaestiones Disputatae. De Charitate*, quaest. 1, art. 9. ad 1um.

clusión necesaria es a su vez más verdadera que una conclusión contingente, porque es adecuada no sólo a un hecho pasajero (por ejemplo, César murió), sino también a algo eterno (por ejemplo, el hombre es libre). Y sin considerar la escala de los seres, nosotros mismos durante el transcurso de nuestra vida somos más buenos o menos buenos, más verdaderos o menos, más nobles o menos, según nuestra existencia responda más o responda menos a lo que debemos ser. Si hay aquí una fragmentación, no cabe la menor duda que no es la del continuo sensible, y la última crítica de las ciencias físicas no puede indudablemente nada contra ella.

Tal es el punto de partida de la prueba: la realización en forma jerárquica de los aspectos transcendentales del ser. De ahí pretende la razón elevarse a la afirmación de la existencia de un ser absolutamente simple, absolutamente verdadero, absolutamente bueno, que es el Ser en sí, la Verdad en sí, la Bondad en sí, y por consiguiente soberanamente perfecto. ¿Será esto por un efugio disimulado al argumento de San Anselmo? De ninguna manera.

El principio que nos permite elevarnos desde los grados de los seres hasta Dios es el siguiente: "Cuando una perfección cuyo concepto no implica imperfección se encuentra en grados diversos en diferentes seres, ninguno de los seres que la poseen en grado imperfecto basta para dar razón de la misma, sino que ella tiene que tener su causa en un ser superior que es esta misma perfección." *"Magis et minus dicuntur de diversis secundum quod appropinquant diversimode ad aliquid quod maxime est."*

Para comprender el sentido, el valor y el alcance de este principio en el que se condensa toda la dialéctica de Platón, hay que interrogar al mismo Platón. La precisión que en seguida lograremos dar a su principio será la razón que nos impedirá seguirlo en su realismo exagerado. La dialéctica platónica es el camino por el cual asciende el alma hasta esas realidades transcendentes, tipos eternos, que Platón llama las Ideas. Hay la dialéctica de la inteligencia que se funda en el principio que acabamos de enunciar, y la dialéctica del amor que comprende a la precedente sin necesitar tanto razonamiento, y es accesible a todas las alzas enamoradas del Bien, y a las que ningún bien particular puede satisfacer.

Esta dialéctica del amor se halla expuesta al final del *Banquete*; el alma, se dice allí, debe aprender a amar los bellos colores, las bellas formas, los cuerpos bellos, pero no debe detenerse en uno solo de estos, por que no posee más que un reflejo de la belleza; debe amar todos los cuerpos bellos, y después elevarse hasta el amor del alma, principio de la vida y de la belleza de los cuerpos;

debe poner su atención en las bellas almas, bellas por sus acciones, y desde ellas elevarse hasta la belleza de las ciencias que engendra las bellas acciones, hasta que de ciencia en ciencia llegue hasta la ciencia por excelencia, que es precisamente la ciencia de lo bello en sí, y a lo que ella termina por conocer tal como es en sí. La dialéctica del amor tiene su plenitud en el deseo natural (condicional e ineficaz, dirá la teología) de ver a Dios intuitivamente, de contemplar "esta belleza exenta de acrecentamiento y de disminución, belleza que no es bella en una parte y fea en otra, bella sólo en tal tiempo y no en tal otro, bella en cierto sentido y fea en tal otro, bella en un lugar y fea en otro, bella para unos y fea para otros... *Belleza que no reside en un ser diferente de sí misma*, en un animal, por ejemplo, o en la tierra o en el cielo o en cualquier otra cosa, sino que existe eterna y absolutamente *por sí misma y en sí misma; de la cual participan todas las demás bellezas, sin que el nacimiento o la destrucción de las mismas le ocasione la menor disminución o el menor acrecentamiento, ni la modifique en cosa alguna" (Banquete*, 211 C).

Esta dialéctica del amor es retomada por S. Tomás al comienzo de la Ia IIae, en el tratado de la *Beatitud: ¿Utrum consistat beatitudo hominis in divitiis, in honoribus, in fama sive gloria, in potestate, in aliquo corporis bono, in voluptate, in aliquo bono animae, in aliquo bono creato?* La respuesta es siempre negativa; sólo el Bien absoluto[42] puede satisfacer plenamente un apetito dirigido por una inteligencia, que no sólo conoce el bien particular sino también el *bien universal*. Esta dialéctica es rigurosa y prueba apodícticamente, según veremos, la existencia del Bien absoluto, con tal que se la considere como una simple aplicación de la prueba de la existencia de Dios que estamos estudiando, la cual supone el valor objetivo y transcendente de los primeros principios racionales.

Por el contrario, si se admite la primacía del método de inmanencia, si se sostiene que sin él "las sutilezas dialécticas (especulativas), por extensas e ingeniosas que sean, no hacen más mella que una piedra lanzada por un niño contra el sol", que "de la acción y *sólo* de la acción depende la indiscutible presencia y la prueba convincente del ser"[43], entonces la dialéctica del amor, por sabia que sea, sólo engendra una certeza práctica, subjetivamente suficiente,

---

[42] La beatitud natural se encuentra así en Dios conocido por medio de sus obras y amado naturalmente sobre todo. La beatitud sobrenatural se encuentra en Dios intuitivamente conocido, y amado sobrenaturalmente sobre todas las cosas.

[43] BLONDEL, *L'Action*, pág. 350.

quizás, pero objetivamente insuficiente. (Cf. *supra* n. 6, e infra n. 39 *d.*)

Pero si es cierto que la noción de *bien* supone la noción más simple y más absoluta, más universal, de *ser (Ens est prius quam bonum,* Ia, quaest. 5, art. 2); si la voluntad y el amor suponen la actividad más simple y más absoluta de la inteligencia que no sólo alcanza el bien, sino la *razón* de bien *(Intellectus simpliciter est altior quam voluntas,* Ia, quaest. 82, art. 3); si la inteligencia sola puede recibir en sí el ser, captarlo, hacerse o devenir él mismo, si es por excelencia "la facultad de la intususcepción", tal como lo ha explicado muy bien P. Rousselot, *(l'Intellectualisme de S. Tomás,* pág. 20); si por el contrario, la voluntad no puede recibir así el ser en sí misma, captarlo, convertirse en él, sino sólo tender hacia él cuando está ausente, y gozar de él cuando está presente por la inteligencia (Ia IIae, quaest. 3, art. 4); entonces la dialéctica del amor engendra una certeza objetivamente suficiente y absoluta, por la dialéctica de la inteligencia que ella encierra. Y el principio fundamental de esta última es precisamente el de nuestra prueba: "Cuando existe el más y el menos, los grados, también existe lo perfecto; por consiguiente, si entre los seres hay unos mejores que otros, tiene que existir algo perfecto, lo cual sólo puede ser lo divino." Así es como Aristóteles expresaba con una admirable precisión el procedimiento fundamental del platonismo, en su tratado *Sobre la Filosofía* [44], donde resumía las lecciones de su maestro [45]. Véase también el texto de Aristóteles citado aquí por S. Tomás, (*Metaph.*, lib. II, cap. IV).

Este principio de la dialéctica que constituye la mayor de nuestra prueba, comprende en sí otros dos muy íntimamente unidos entre sí en el pensamiento de Platón. Hablar de *grados diversos* es hablar de *multiplicidad* y también de *imperfección o de perfección más o menos grande.* De ahí dos principios: 1º Si un mismo carácter se encuentra en *muchos seres,* es imposible que cada uno de ellos lo posea por sí, y lo que uno no posee por sí lo recibe de otro, participa en ello. Por este principio nos elevamos de lo múltiple a lo uno. 2º Si un carácter, cuyo concepto no implica imperfección, se encuentra *en estado imperfecto en un ser,* es decir mezclado de imperfección, este ser no lo posee por sí, sino que lo obtiene de otro que lo posee por sí. Por este principio nos elevamos no sola-

---

[44] Sobre este tratado de Aristóteles véase RAVAISSON, *Essai sur la Métaphysique d'Aristote,* tomo I, pág. 53-69.

[45] Este pasaje está referido por SIMPLICIUS, *De Coelo* (Ald. 6, 67, B), Véase FOUILLÉE, *La Philosophie de Platon,* tomo I, pág. 61.

mente de lo múltiple a lo uno, sino también de lo compuesto a lo simple y por ende de lo imperfecto a lo perfecto.

Examinemos más de cerca estos dos principios, y demostremos su relación con el principio de identidad, ley suprema del pensamiento.

1º Si *un mismo carácter* se encuentra *en muchos seres,* no se puede decir que cada uno lo posea por sí, y lo que uno no tiene por sí, lo obtiene de otro y lo participa. (Cf. *Fedón,* 101, A). Fedón es bello, pero la belleza no es cosa propia de Fedón, Fedro es también bello, "la belleza que se encuentra en un cuerpo cualquiera es hermana de la belleza de todos los demás." Ninguno de ellos es la belleza, sólo participa de la misma, y lleva de ella una parte, un reflejo. La belleza de Fedón no puede tener en él su principio, como tampoco la de Fedro, sino que ambas a dos deben provenir de un principio superior, que es bello por lo que lo constituye en su ser propio, que es la belleza misma. Esto es lo que S. Tomás precisa y reduce a la fórmula: *multitudo non reddit rationem unitatis,* la multitud no puede dar razón de la unidad de semejanza que hay en ella, sino que supone una unidad superior. Y en el *De Potentia,* (quaest. 3, art. 5), nos hace ver la relación de este principio con el principio de identidad, ley suprema del pensamiento y de lo real: "Oportet, si aliquid *unum* communiter *in pluribus* invenitur, quod ab aliqua *una causa* in illis causetur; non enim potest esse quod illud commune utrique *ex seipso* conveniat, cum utrumque *secundum quod ipsum est* ab altero distinguatur; et diversitas causarum diversos effectus producit." Fedón y Fedro no pueden poseer la belleza *por sí mismos,* no pueden tener en *lo que los constituye en su ser propio* la razón de su belleza, porque lo que los constituye en su ser propio es diferente en uno y otro, mientras que la belleza les es común: *lo diverso no puede ser la razón de lo uno.* Decir que Fedón y Fedro son bellos por sí mismos, es decir que lo diverso por sí es uno con unidad de semejanza, que elementos *de suyo* diversos y no semejantes por lo que los constituye en su ser propio, son *de suyo* semejantes, lo que equivale a negar el principio de identidad o de no contradicción. No hay aquí ningún efugio al argumento de S. Anselmo.

En virtud de este principio se elevaba Platón de lo múltiple a lo uno, de la multiplicidad de los individuos a los tipos eternos de las cosas, a la idea de la Verdad eterna, de la Belleza eterna, de la Justicia eterna. Pero también ahí hallaba una cierta diversidad que reducía a una unidad suprema, a la Idea de las Ideas, sol del mundo inteligible, que era para él, no la Idea del *Ser,* sino la

Idea del *Bien* o de la plenitud del ser. "En los últimos confines del mundo inteligible está la idea del Bien, que apenas podemos vislumbrar, pero que no podemos vislumbrarla sin concluir que es la causa primera de todo lo que hay de bello y de bueno en el universo... (*República*, VI, 109, B). S. Tomás concluye aquí casi lo mismo: "Hay algo que es la Verdad, el Bien, lo Noble, y por consiguiente el Ser por excelencia, que es causa de lo que hay de ser, de bondad y de perfección en todos los seres, y ésta es la causa que nosotros llamamos Dios."

Se nos objeta la dificultad de concebir una esencia típica para cada cosa. Embarazosa resultó esta dificultad para Platón, porque no supo distinguir nítidamente los transcendentales de las especies y de los géneros. También se discute la cuestión de saber si realizó u objetivó al hombre en sí fuera de la idea de Bien, o si ha hecho de él solamente una idea divina. Sea lo que fuere de su pensamiento decimos con Aristóteles (*Metaph.*, lib. I, cap. IX, lec. 14 y 15; lib. VII, cap. X, lec. 9 y 10, y S. Tomás, Ia, quaest. 6, art. 4; quaest. 65, art. 1; [*Cayetano*], quaest. 84, art. 7; quaest. 104, art. 1), que sólo los caracteres cuya razón formal *abstrae de toda materia* pueden *existir en estado separado de la materia y de los individuos.* Por el contrario, aquello cuyo concepto implica una materia común (por ejemplo el concepto de hombre implica carne y hueso), es irrealizable en estado separado de la materia y de los individuos; no puede existir *carne* que no sea *tal carne,* porque la carne es necesariamente algo material y extenso, que tiene tales partes y tal extensión y no otra; la carne se puede *considerar y pensar por separado* de las condiciones individuantes *(separatim), pero no puede existir separada (separata). (De Anima,* lib. III, *Coment,* de S. Tomás, lec. 12). Por lo tanto, los ejemplares de las cosas materiales jamás podrán ser más que *ideas,* y no tipos reales. Precisamente esta precisión introducida en el principio platónico es la que nos impide seguirlo en su realismo exagerado. Pero cosa muy distinta sucede con los caracteres que por su razón formal *abstraen de toda materia,* y que además *dominan las especies y los géneros,* y por esta razón se realizan analógicamente *en grados diversos* (como el ser, la unidad, la verdad, la bondad, la belleza, la inteligencia...); éstos podrán y deberán existir *en estado separado de la materia y de los individuos,* en un ser superior que los poseerá en *grado supremo.*

Precisamente por esto nuestra prueba no toma como punto de partida un carácter que se dé *en un mismo grado* en muchos seres, como la humanidad; tal carácter es necesariamente causado, no en todos menos uno, sino en *todos* (Cayetano, Ia, quaest, 65, art. 1).

Uno de estos seres no puede ser causa primera de los demás, puesto que es de la misma naturaleza que ellos y tan pobre o insuficiente como ellos.

La prueba por los grados de los seres no puede elevarse de lo múltiple a lo uno si no es elevándose al mismo tiempo de lo compuesto a lo simple, de lo imperfecto a lo perfecto. No basta sentar en principio: "Si un mismo carácter se encuentra *en muchos seres,* es imposible que cada uno lo posea por sí"; hay que añadir: "si un carácter cuyo concepto no encierra imperfección, se encuentra en un ser en *estado imperfecto,* mezclado de imperfección, este ser no lo posee por sí, sino que lo obtiene de otro que lo posee por sí."

2º Este segundo principio comprendido con el precedente en la mayor de nuestra prueba, fué expuesto por Platón en el *Filebo,* en el *Fedón* y en otros diálogos. No se puede decir, advierte, que Fedón sea bello sin restricción *(Fedón,* 102, B), que Sócrates sea grande sin restricción; que la ciencia de los hombres sea la ciencia sin restricción; en ellos estas cualidades (la belleza, la grandeza, la ciencia) no son *puras,* sino que *están mezcladas con sus contrarias;* en efecto, Sócrates es a la vez pequeño y grande, es grande en relación a Fedón, es pequeño en relación a Simmias, y por lo tanto no tiene la grandeza que excluye la pequeñez, sino que sólo participa de ella. La ciencia humana sabe unas cosas e ignora otras, está mezclada con la ignorancia; no es, en consecuencia, la ciencia sin restricción, sino que participa de la ciencia. Y ¿cómo pasar de aquí a la afirmación de la existencia de la belleza absoluta, de la ciencia absoluta? Con frecuencia los cartesianos pasan inmediatamente de lo *imperfecto* a lo *perfecto,* y prescinden de resolver estas nociones en las nociones más simples y más próximas al ser, de *composición* y de *simplicidad,* de *mezcla* y de *pureza.* Por ello los kantianos les echan en cara el hacer un efugio inconsciente al argumento ontológico; en realidad hay un efugio al principio de identidad, pero todavía hay que establecerlo.

Decir *imperfección* es decir composición o mezcla de una perfección con lo que la limita. Este límite puede ser o bien lo contrario de la perfección (Sócrates es grande y pequeño, están en la verdad y en el error, considerado desde puntos de vista diversos), o bien su privación (la ciencia humana, que sabe ciertas cosas, ignora otras que, sin embargo, es capaz de saber), o bien su negación (la ciencia humana sabe ciertas cosas e ignora otras que le son inaccesibles). Poco importa que el límite que constituye la imperfección sea contrario, privativo o negativo, nosotros buscamos por qué afecta estas perfecciones que se llaman la belleza, la bondad, la

ciencia... Es evidente que ninguna de estas perfecciones comporta de *suyo* un límite y sobre todo tal límite; la belleza no está de *suyo* mezclada con la fealdad, ni la ciencia con la ignorancia o el error, la bondad con el egoísmo; afirmarlo sería sostener que la *unión incondicional de lo diverso es posible,* que lo diverso es de suyo uno o por lo menos con unidad de unión, que elementos que, por aquello que los constituye en su ser propio, no exigen estar unidos, están unidos de suyo; eso sería negar el principio de identidad. Si cualquiera de estas perfecciones no comporta *de suyo* límites, menos todavía comporta de suyo *tal* límite, puesto que este límite varía; la ciencia progresa, nuestra bondad aumenta o disminuye.

La unión de una perfección y de su límite, al no ser incondicional, exige, pues, una razón de ser extrínseca: "Quae secundum se diversa sunt, non conveniunt in aliquod unum nisi per aliquam causam adunantem ipsa." (Ia, quaest. 3, art. 7). Negarlo sería identificar lo que no tiene en sí su razón de ser o bien con lo que no existe (y no tiene necesidad de razón de ser), o bien con lo que es por sí (y no tiene necesidad de razón de ser extrínseca); dudar de ello sería dudar de la distinción que separa lo que es o existe sin ser o existir por sí ya de lo que no es (existe), ya de lo que es (existe) por sí. "Todo compuesto, como todo devenir, exige una causa." (Cf. infra, n. 234 y 26.)

Esta razón de ser extrínseca, realizadora, o dicho de otro modo, esta causa, ¿dónde se puede encontrar? ¿Sería en el sujeto al que le conviene la perfección dada y su límite? ¿Puede Fedón dar por sí mismo razón de la belleza imperfecta que hay en él? Es evidente que Fedón no posee esta perfección en virtud de lo que constituye en su ser propio, por dos razones: 1º como ya antes hemos dicho, lo que lo constituye en su ser propio está sólo en él, la belleza, por el contrario, se encuentra en otros seres; 2º lo que lo constituye en su ser propio es algo indivisible, que no comporta lo más y lo menos, mientras que en Fedón la misma belleza tiene grados. "Quod alicui convenit ex sua natura et non ex aliqua causa, minoratum in eo et deficiens esse non potest." (*C. Gentes,* lib. II, cap. xv, § 2). Decir que Fedón es bello por sí mismo, cuando lo que lo constituye en su ser propio es diferente de la belleza, sería decir que elementos *de suyo* diversos son *de suyo* una cosa, que es posible la unión incondicional de lo diverso, lo que equivaldría a negar el principio de identidad. "Omne quod alicui convenit *non secundum quod ipsum est,* per aliquam causam ei convenit, nam quod causam non habet *primum* et *immediatum est.*" (*C. Gentes,* lib. II, cap. xv, § 2.)

Lo que se encuentra en un ser sin pertenecerle según lo que lo constituye en su ser propio, es en él algo causado; en efecto, no poseyendo este carácter por sí e inmediatamente *(per se et primo)*, sólo puede poseerlo condicionalmente, por otro, y en último término por otro que lo posee *por sí e inmediatamente*, según lo que lo constituye en su ser propio, *secundum quod ipsum est*. Dondequiera que hay diversidad, composición, hay acondicionamiento, hasta que se llega a la identidad pura. Sólo puede existir por sí aquello que tiene la existencia en virtud de lo que lo constituye en su ser propio, aquello que es al ser como A es a A, que es el *Ser en sí* o la existencia en sí, *Ipsum esse subsistens*. Toda limitación de la esencia introduciría en él una dualidad entre lo que sería susceptible de existir y la existencia misma; desde ese momento, la existencia no le convendría más que a título de predicado accidental o contingente, y sería necesario remontarse más alto para encontrar una causa, hasta haber alcanzado la simplicidad pura y por ello mismo la pura perfección sin mezcla de imperfección. Todo límite impuesto a la Bondad, a la Belleza, a la Ciencia o a la Justicia suprema, introduciría en ellas dualidad, y por ende contingencia. El principio de identidad aparece así una vez más como ley suprema, no sólo del pensamiento, sino también como ley suprema de lo real. Por ahí llegamos a una segunda refutación del panteísmo. El primer ser es esencialmente distinto del mundo, no sólo porque es esencialmente inmutable mientras el mundo es esencialmente cambiante, sino porque es esencialmente simple y puro mientras que el mundo es esencialmente mezclado y compuesto. Es, como lo hemos visto, la refutación del panteísmo dada por el Concilio Vaticano. "Deus cum sit una singularis *simples omnino* et incommutabilis substantia spiritualis, praedicandus est re et essentia a mundo distinctus." (Sess. III, cap. I.) Dios es el Ser puro sin mezcla de no ser. S. Agustín se expresaba poco más o menos del mismo modo en la *Ciudad de Dios* (lib. VIII, cap. VI), y en *De Trinitate* (lib. VIII, cap. IV), donde suma o agrega la prueba por los grados del ser a la prueba por el movimiento, haciéndola así más relevante. Si un ser es más o menos bello, advierte, según los momentos en que se lo considere, si su belleza es variable, es evidente que no posee la *belleza por sí*; cuando pasa de lo menos a lo más, no puede por sí mismo darse lo que no tiene, por lo tanto "debe haber un ser donde resida la *inmutable*, *incomparable* y *pura* belleza".

Esta prueba por los grados se concreta si se advierte con Aristóteles que el no ser que limita al ser es cosa intermedia entre el ser puro y la pura nada, es la *potencia*. Una perfección que de su-

yo no comporta límite, no puede ser limitada ni por sí misma ni por otra perfección ni por la pura nada, sino por algo intermedio. La ciencia no está limitada por sí misma, ni por otra perfección como sería la santidad, sino por la capacidad restringida según la cual el hombre la participa, por nuestra *potencia* de saber, que pasa progresivamente al acto. Lo mismo la existencia, de la cual participan todos los seres, en diversos grados, no está limitada por sí misma, sino por la esencia que la recibe, por la esencia que es una capacidad de existir, *quid capax existendi,* y es tanto más perfecta en la medida en que es una capacidad menos restringida, en la medida en que es susceptible de participar más en la existencia. El mineral, la planta participan de ella dentro de los límites de la materia y de la extensión; el animal, por el conocimiento sensible, participa de ella de un modo menos limitado; el hombre, por su alma espiritual dotada de una cierta infinitud en el orden del conocimiento y del deseo, excede o rebasa los límites de la materia y de lo extenso, del tiempo y del espacio; el espíritu puro creado participa de la existencia dentro de los solos límites de la pura forma inmaterial que es su naturaleza, pero lo que en él es susceptible de existir continúa siendo finito; su esencia tiene razón de potencia, de límite respecto de la existencia, última actualidad. Esta composición, esta dualidad de esencia que limita y de existencia limitada, supone una causa, y en último término, una causa en cuyo seno no haya ya ninguna composición, ninguna mezcla de potencia y de acto, una causa que sea *acto puro,* soberanamente determinado de por sí y desde siempre, *puro ser* sin mezcla de no ser, y por consiguiente *infinita perfección.* (Cf. Ia, quaest. 7, art. 1, *Utrum Deus sit infinitus*).

Fácil es de ver cómo S. Tomás podrá deducir que el Ser primero no es cuerpo, puesto que es absolutamente simple (Ia, quaest. 3, art. 1), que no es compuesto de esencia y existencia, sino que es la existencia en sí (Ia, quaest. 3, art. 4), que no está compuesto de género y diferencia (Ia, quaest. 3, art. 5), que es la soberana bondad, plenitud absoluta del ser (Ia, quaest. 6, art. 2), que es infinito (Ia, quaest. 7, art. 1), que es la suprema verdad (Ia, quaest. 16, art. 5), que es invisible (Ia, quaest. 12, art. 4), e incomprensible (Ia, quaest. 12, art. 8).

Pasemos ahora a las diferentes aplicaciones y determinaciones de esta prueba general, que conducen no sólo al primer ser, sino también a la primera inteligencia, al primer inteligible, a lo primero deseable, fuente de toda felicidad, al bien primero y soberano, fundamento de todo deber.

b La Primera Inteligencia. S. Tomás aplica a la inteligencia la prueba por los grados, Ia, quaest. 79, art. 4, y la une, como hizo S. Agustín, con la prueba por el movimiento[46]. "Lo que *participa* de alguna perfección, lo que es *móvil* y lo que es *imperfecto* depende necesariamente de lo que *por su propia esencia es esta tal perfección,* de lo que es *inmóvil* y *perfecto.* Ahora bien, el alma humana es intelectual, porque participa de la vida intelectual; y no toda es intelectual, sino que sólo lo es según su parte superior; no llega al conocimiento de la verdad si no es progresando por medio del razonamiento; su inteligencia de las cosas es sólo imperfecta, porque no todo lo conoce, y además, porque en las mismas cosas que entiende tiene que pasar de la potencia al acto (es decir las aprehende confusamente antes de llegar a un conocimiento claro y distinto). Luego tiene que haber por encima de las almas humanas una inteligencia superior, de la que el alma humana reciba ayuda en su acto de entender." Y esta inteligencia superior es la Inteligencia en sí, inmóvil y perfecta que posee simultáneamente y desde siempre el conocimiento claro y distinto de todo lo cognoscible (cf. Ia, quaest. 14, art. 4). Ésta se requiere como la fuente misma de nuestras inteligencias múltiples e imperfectas, y sin su concurso iluminador no podemos conocer nada inteligible; lo mismo que sin la luz del sol no se podrían ver los colores sensibles.

En esta aplicación de la prueba no hay la menor dificultad, si recordamos lo dicho anteriormente a propósito de la inteligencia (n. 29). Es una noción que, por su razón formal, no cae dentro de ningún *género;* definiéndose por una relación al *ser,* es *análoga* como él. Por esta razón se puede realizar en diversos grados, y en un grado supremo existir en *estado puro,* sin ninguna mezcla de potencialidad o de límite.

¿Puede maravillarnos el que la inteligencia suprema se identifique con el mismo ser? De ningún modo; si ahí hubiera *dualidad,*

---

[46] "Considerandum est quod supra animan intellectivam humanam necesse est ponere aliquem superiorem intellectum, a quo anima virtutem intelligendi obtineat. Semper enim quod *participat* aliquid, et quod est mobile, et quod est *imperfectum,* praeexigit ante se aliquid quod est *per essentiam suam tale,* et quod est immobile et *perfectum.* Anima autem humana intellectiva dicitur, per participationem intellectualis virtutis: Cuius signum est quod *non tota est intellectiva,* sed secundum aliquam sui partem. Pertingit etiam ad intelligentiam veritatis cum quodam discursu et motu arguendo. Habet etiam *imperfectam intelligentiam,* tum quia non omnia intelligit, tum quia in his quae intelligit de potentia procedit ad actum. Oportet ergo esse aliquem altiorem intellectum, quo anima iuvetur ad intelligendum." Y esta inteligencia debe ser la inteligencia en sí, el *Ipsum intelligere,* Ia, quaest. 14, art. 4.

el principio de nuestra prueba nos obligaría a remontarnos más alto, hasta que hubiéremos la identidad pura.

No faltará quien objete con Plotino y con Spencer: pero el conocimiento implica necesariamente la *dualidad* de sujeto y objeto. Esta objeción se halla expuesta en muchas formas en los cuatro primeros artículos de la cuestión 14, de la Ia *Pars.* He aquí en resumen cómo responde S. Tomás, partiendo del hombre, donde el conocimiento implica esta dualidad. El hombre es inteligente en la misma medida en que es inmaterial, en la medida en que su forma, dominando la materia, el espacio y el tiempo, le permite conocer, no sólo tal ser particular y contingente, sino el *ser.* Y como el hombre no es el ser, la inteligencia no es en él más que una potencia relativa al ser, intencional; es un accidente de la categoría cualidad, y la intelección humana no es más que un acto accidental de esta potencia. *El Ser subsistente en sí* debe ser inteligente también en la medida en que es inmaterial, y como por definición no sólo es independiente de todo límite material y espacial, sino también de todo límite de esencia; no sólo es soberanamente inteligente, sino que su inteligencia es la intelección en sí, es decir el ser mismo en estado de suprema inteligibilidad, siempre actualmente conocido, una pura iluminación intelectual eternamente subsistente. No busquemos aquí *la dualidad de sujeto y objeto, porque ella sólo proviene,* dice S. Tomás, *de la potencialidad* (o de la imperfección) *del uno y del otro,* "secundum hoc tantum sensus vel intellectus *aliud* est a sensibili vel intelligibili, quia utrumque est *in potentia.*" (Ia, quaest. 14, art. 2.) Ya en nuestra intelección actual se identifican nuestra inteligencia y su objeto en cuanto conocido. (Como lo hace notar Cayetano después de Averroes, in Iam, quaest. 79, art. 2, n. 19, la inteligencia *no recibe* el objeto como la materia recibe la forma y constituye con ella un compuesto, la inteligencia *deviene* intencionalmente el objeto conocido, *"fit aliud in cuantum aliud."*) En nuestro acto de reflexión se identifican la inteligencia cognoscente y la inteligencia conocida; la dualidad que todavía subsiste proviene de que nuestra inteligencia no es *de suyo y siempre* actualmente cognoscente y actualmente conocida. En Dios se identifican absolutamente la pura intelección y el puro ser que ella piensa.

Vamos a ver que esta conclusión no es menos evidente si partimos de lo que se requiere, no ya por la primera inteligencia, sino por lo primero inteligible. Para ser acto puro desde todos los puntos de vista, debe ser desde toda la eternidad inteligible, no sólo en potencia, sino en acto, y hasta entendido o conocido en acto *(inte-*

llectum in actu). Ahora bien, lo inteligible siempre actualmente conocido no es más que la eterna intelección. Ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις. (*Metaph.*, lib. XII, cap. IX).

Todo esto es cierto de modo distinto a las más absolutas certezas de las ciencias positivas, por la excelente razón de que nuestra inteligencia lo percibe inmediatamente en el ser, su objeto formal. Es la pura luz intelectual. Esta atribución *analógica* de la inteligencia a Dios tiene el rigor más absoluto: así como la *razón formal* de la existencia es independiente del *modo creado* (límite de esencia, mezcla de potencialidad), así también la *razón formal* de la intelección es independiente del *modo creado* que hace de la intelección el acto accidental de una potencia y la sitúa en una categoría, la categoría "cualidad", distinta de la categoría "substancia". En Dios, la intelección es la naturaleza misma de Dios, es decir el Ser en sí (Ia, quaest. 14, art. 2 y 4). Esta identificación del ser y de la intelección no es, pues, solamente exigida por una prueba *ex communibus* (porque no puede haber dualidad, multiplicidad en lo Absoluto), sino que es requerida *ex propriis,* por la razón formal de cada una de estas dos perfecciones: el pensamiento puro, de suyo y desde siempre en acto debe ser el ser puro actualmente conocido; el ser puro de suyo y desde siempre en acto desde todo punto de vista, debe ser inteligible en acto e intelección en acto. Hasta tal punto que donde quiera que haya dualidad de sujeto y objeto, la intelección es imperfecta y va acompañada de cierta insatisfacción: la inteligencia creada querría alcanzar el ser inmediatamente, sin tener que preguntarse sobre el valor de la representación por medio de la cual lo alcanza. Esta insatisfacción [47], común a toda inteligencia creada, sólo desaparecerá en la visión beatífica, donde no habrá idea intermedia entre nuestra inteligencia y la esencia divina (Ia, quaest. 12, art. 2); esto jamás ha existido para Dios, porque sólo en Él se identifican la inteligencia y el ser, y esto porque en sólo Él se halla la inteligencia *en estado puro*.

c. Lo Primero Inteligible, la Verdad primera, fuente de toda verdad. La prueba por los grados de los seres tal como está expuesta en la Ia (quaest. 2, art. 3), no sólo asciende hasta un primer ser, sino también hasta una primera verdad, fundamento supremo de todas las demás. "Invenitur in rebus aliquid magis et minus verum. Sed magis et minus dicuntur de diversis secundum quod appropin-

[47] Esta insatisfacción es perfectamente compatible con la certeza absoluta, solamente es imperfección inherente a una naturaleza intelectual creada y sobre todo a la que está unida a un cuerpo.

quant diversimode ad id quod maxime est. Est igitur aliquid quod est verissimum. Quod autem dicitur maxime tale in aliquo genere est causa omnium quae sunt illius generis." Quizás llame la atención el no ver en S. Tomás la prueba por las verdades eternas, preferida por S. Agustín (*Contra Academicos*, lib. III, cap. IX, n. 25; *De Trinitate*, lib. XV, cap. XII, n. 21; *De Vera Religione*, cap. XXX al final hasta el XXXII. *De Libero Arbitrio*, lib. II, cap. VIII, n. 20; (cap. IX, n. 26; cap. XII, n. 24; cap. XIII, n. 36 (cf. Portalié, art. *Agustín, Dict. de Théol. cath.*); S. Anselmo, Descartes, Bossuet (*Connaissances de Dieu et de soi-même*, cap. IV, *Logique* I, cap. XXXVI); Fénélon (*Traité de l'existence de Dieu*, IIa. parte cap. IV); Malebranche, Leibnitz (*Nouv. Essais*, lib. IV, cap. II). El mismo Kant en 1763 cuando escribía su tratado sobre *El único fundamento posible de la prueba de la existencia de Dios*, veía en el argumento por las verdades eternas la única prueba rigurosa. Lo posible, decía, que es dado con el pensamiento mismo, supone el ser, porque "si nada existe nada es dado que sea objeto del pensamiento." Establecía que lo Absoluto, fundamento de los posibles, es único y simple, y confirmaba su prueba mostrando la unidad y la armonía que existen en el mundo infinito de las esencias o de los posibles, por ejemplo en matemáticas; las proporciones, las conexiones, la unidad que las ciencias racionales descubren, eran para él una prueba de que el fundamento de los posibles es único e infinito, y lo que es todavía más, de que es una inteligencia, puesto que estas armonías son de orden inteligible. Gran número de escolásticos sostienen hoy día el argumento por las verdades eternas [48]; y de hecho nadie negó nunca su valor a no ser los *nominalistas* [49], para quienes lo universal no es más que una colección de individuos. Siendo ello así, después de la desaparición de todos los individuos de una especie, las proposiciones hechas sobre su naturaleza específica no tendrían, en efecto, verdad real.

S. Tomás expone frecuentemente la jerarquía que se comprueba en el orden de la verdad como en el orden del ser y del bien.

---

[48] KLEUTGEN, *Filosofía Escolástica*, dis. IV, cap. II, art. 4. LEPIDI, *Elementa Philosophiae cristianae*, *Ontol.*, pág. 35; *Logica*, pág. 382. SCHIFFINI, *Princ. Phil.*, I, n. 482. HONTHEIM, *Theologia naturalis*, pág. 133. DE MUNNYNCK, *Praelectiones de Dei Existentia*, pág. 23. SERTILLANGES expuso admirablemente esta prueba en un artículo de la *Revue Thomiste*, sept. de 1904: *L'Idée de Dieu et la Vérité*, reproducido en su libro sobre *Les sources de notre croyance en Dieu*. Este último artículo ha sido criticado por la *Revue Néo-scolastique*; sin embargo, está absolutamente de acuerdo con la doctrina de S. Tomás.

[49] SONCINAS, O. P., *in V Metaph.*, quaest. 30 al final y en *in IX Metaph.*, IV y V.

En el grado inferior las verdades contingentes o de hecho, más arriba las conclusiones necesarias de las ciencias, más arriba todavía los primeros principios. Además, S. Tomás no duda un instante de que las verdades necesarias subsistirían como verdades objetivas aun cuando toda la realidad contingente desapareciera. Si desaparecieran todos los hombres, continuaría siendo verdadero todavía que la naturaleza humana tiene por carácter específico la racionalidad. "Remotis omnibus singularibus hominibus adhuc remaneret rationabilitas attribuibilis humanae naturae." (*Quodlibet* VIII, quaest. I art. I ad Ium). "Si omnes creaturae deficerent, adhuc natura humana remaneret talis quod ei competeret rationabilitas." (*Ibid.*, ad 3um). (Leer este artículo que distingue bien la naturaleza humana. 1º en los individuos, 2º en sí, y 3º en la inteligencia divina) [60]. Sobre estas verdades eternas independientes de toda existencia contingente, cf. Alberto Magno, *Tract. de pradicamentis*, cap. IX; Capreolus, I, dist. 8, quaest. 1, concl. 1; II, dist. 1, quaest. 2, art. 3; Cayetano, *in De ente et essentia*, cap. IV, quaest. 6 (distinción de lo real en real posible y real actual, *el posible* no es solamente el *pensable* o ser de razón); Soncinas, *in IX Metaph.*, caps. IV y V, *in V Metaph.*, quaest. 30 final. Ferrariensis, *in C. Gentes*, lib. II, caps. LII y LXXXIV. Soto, *Dialectica Aristotelis*, quaest. Ia, al final. Suárez, *Disput. Metaph.*, última edición, tomo I, pág. 230; tomo II, págs. 231, 294 a 298. Báñez, *in Iam*, quaest. 10, art. 3. Juan de Santo Tomás, *Logica*, quaest. 3, art. 2; quaest. 25, art. 2. Goudin, *Logica*, pág. 256. Se comprende que Leibnitz haya escrito en sus *Nouv. Essais* (lib. IV, cap. II), y *Théodicée* (§ 184): "Los escolásticos han discutido mucho de *constantia subiecti*, como ellos la llaman, es decir cómo la proposición hecha sobre un sujeto puede tener una *verdad real* si este sujeto no existe."

Báñez (in Iam, quaest. 10, art. 3) formuló netamente esta doctrina, común en la Escolástica, y la redujo a tres proposiciones: "1ª Essentiae rerum quae significantur per illa complexa enuntiabilia non sunt ab aeterno, quantum ad esse existentia (hoc est de fide), nec quantum ad esse essentiale, quia essentia sine existentia nihil est. 2ª Quod homo sit animal *est* ab aeterno, si *est* dicat esse

60 Efectivamente, los universales se distinguen, 1º *in se*, 2º *in re* o *a parte rei*, 3º *ante rem*, in intellectu divino, 4º *post rem*, in intelectu humano. S. Tomás, IIa, dis. 3, quaest. 2, art. 3, Ium; Ia, quaest. 85, art. 2, 2um *De Potentia*, quaest. 5, art. 9, 16um. *Quodl.*, 8, 1 c. Aquí se trata del universal *secundum se*, independientemente de los individuos. Por lo tanto, como hace notar Soncinas O. P., sólo los nominalistas negarían que las proposiciones necesarias sean eternamente verdaderas. Ockam las hacía depender de la libertad divina.

essentiale et connexionem animalis cum homine. Nam animal est ab aeterno de essentia hominis. Nota tamen quod *hoc esse* non est *esse simpliciter* respectu creaturae, sed *esse secundum quid,* nam est *Esse in potentia.* 3ª Hominem esse animal non est ab aeterno nisi in intellectu divino, si *est* dicat veritatem propositionis, nam verum est in intellectu, sed ab aeterno non est alius intellectus nisi divinus." Los pocos autores que se niegan hoy a admitir la prueba por las verdades eternas, y la consideran ajena a S. Tomás, no han visto que S. Tomás, en *De Veritate* (quaest. 1, arts. 4, 5, 6, y en Ia, quaest. 16, arts. 6, 7, 8), habla en el sentido de la cuarta proposición de Báñez, mientras que en el *Quodlibet* VIII (quaest. 1, art. 1, ad lum y ad 3um), habla en el sentido de la segunda proposición. S. Tomás admite, pues, la última conclusión enunciada por Báñez: "Ex his conclusionibus sequitur quod essentiae rerum antequam existant sunt *entia realia,* ut ens reale distinguitur contra fictitium (ente de razón o puro pensable), non tamen ut distinguitur contra non existens in actu, secundum, distinctionem Caietani in lib. *De ente et essentia,* cap. IV, quaest. 6."

Suárez hace resaltar con toda justicia: "Quidam moderni theologi concedunt propositiones necessarias no esse perpetuae veritatis, sed tunc *incipere veras esse* cum res fiunt, et veritatem amittere cum res pereunt. Sed haec sententia non solum modernis philosophis sed etiam antiquis contraria est, imo et Patribus Ecclesiae..." (siguen citas de S. Agustín y de S. Anselmo). (*Disputat. Metaph.*, tom. II, pág. 294, última edición). Las proposiciones "Todo ser es de una naturaleza determinada", "Todo tiene (está teniendo) su razón de ser", "El hombre es libre", "El bien honesto o moral debe ser practicado y el mal evitado", no han comenzado a ser verdaderas,.como comenzó ésta: "todo francés tiene derecho a votar", han sido siempre verdaderas, *ab aeterno*; la cópula *es* no significa, en efecto, la unión real y actual de los dos extremos en una realidad existente, sino solamente que el predicado le *conviene* al sujeto necesariamente, hecha abstracción de la existencia o de la no existencia del mismo.

Estas verdades son condicionales desde el punto de vista de la existencia, pero absolutas en el orden de la posibilidad y de la inteligibilidad, por ende *dominan* y rebasan las realidades contingentes y rigen el acontecer; dicen, como lo hace notar Leibnitz, "que si el sujeto existiere alguna vez, nos hallaremos con que es así". (*Nouv. Essais sur l'Entend.*, lib. IV, cap. II).

Sólo los nominalistas que sean consecuentes pueden negar esta conclusión, pero entonces deben llegar, como los positivistas, a

rechazar la necesidad absoluta de los primeros principios racionales, como si en un mundo desconocido pudiese haber hechos sin causa o contradicciones realizadas.

¿Desde este punto de partida podemos elevarnos hasta Dios? Para Leibnitz, como para S. Agustín, no ofrece duda: "Estas verdades necesarias, al ser *anteriores* a las existencias de los seres contingentes, tienen que estar fundadas en la existencia de una substancia necesaria" *(ibid.)*, y deben estarlo a título de verdades inteligibles conocidas desde toda la eternidad. Bossuet dice excelentemente: "Aunque no existiera en la naturaleza ningún triángulo, siempre seguiría siendo verdadero e indubitable que los tres ángulos de un triángulo son iguales a dos rectos. Lo que vemos de la naturaleza del triángulo es sin duda independiente de todo triángulo existente. Además, no es el entendimiento el que le da la verdad al ser, de donde se sigue que aun cuando el entendimiento fuera destruído, las verdades subsistirían inmutables." (*Logique*, I, 36). "Si me pregunto ahora dónde y en qué sujeto subsisten eternas e inmutables estas reglas, me veo obligado a confesar la existencia de un ser *donde la verdad es eternamente subsistente y donde está siempre entendida;* y este ser debe ser la *Verdad en sí* y debe ser todo verdad." (*Connaissance de Dieu et de soi-même*, IV, 5). "Ahí está ese mundo intelectual al que nos remite Platón para comprender la verdad. Porque si ha llevado demasiado lejos su razonamiento, si de estos principios ha deducido que las almas nacen sabias, etc...., S. Agustín nos ha enseñado a retener estos principios sin caer en esos excesos intolerables..." (*Logique*, I, 37).

Es ésta una prueba *a posteriori* (ab effectu intelligibili) y no *a priori* (como el argumento de S. Anselmo). No parte de la noción de Dios, sino de las verdades racionales múltiples y jerárquicamente dispuestas, y se remonta hasta la fuente de toda verdad. Esta prueba, a pesar de lo que se diga, no le es ajena a S. Tomás. En la suma *C. Gentes* (lib. II, cap. LXXXV), dice formalmente: "*Ex hoc quod* veritates intellectae sint *aeternae* quantum ad id quod intelligitur, non potest concludi quod anima sit aeterna, sed quod veritates intellectae *fundantur in aliquo aeterno.* Fundantur enim in ipsa prima Veritate, sicut in causa universali contentiva omnis veritatis"[51]. (Cf. el comentario de Ferrariensis sobre este artículo, y el P. Lepidi, *Examen Ontologismi*, pág. 120).

¿De dónde procede, pues, el que S. Tomás no haya expuesto

---

51 S. TOMÁS admite también que se puede probar, por nuestro conocimiento de las verdades eternas, la inmortalidad del alma. *C. Gentes*, loc. cit.

este argumento agustiniano en el artículo que consagró a las pruebas de la existencia de Dios? De que esta prueba está contenida en la 4ª *via* que se remonta lo mismo a la Primera Verdad (*Maxime verum*), que a la Primera Inteligencia y al Primer Ser.

Entre las múltiples verdades necesarias que nos hace conocer nuestra razón, hay un elemento común realizado en diversos grados, el de verdad necesaria y eterna; se encuentra en un grado más perfecto en un primer principio que en una conclusión. ¿Qué es lo que puede dar razón de este elemento? Evidentemente no son las realidades contingentes *dominadas* por él; lo mismo que Fedón no tiene en sí la razón última de su belleza, así tampoco puede fundar el principio de contradicción que se realiza en él como en cualquier otro ser actual y posible. Tampoco son nuestras inteligencias múltiples y contingentes las que pueden dar razón de este elemento común y necesario, puesto que las *domina* a todas en vez de ser dominado por ellas. ¿Diremos que las verdades eternas subsisten las unas separadas de las otras independientemente de las cosas y de las inteligencias contingentes? Sería retornar a los tipos eternos que parece haber admitido Platón, y ya hemos dicho por qué sólo los transcendentales son realizables fuera de la materia y de los individuos, y por qué se identifican *ex propriis* en el ser primero y en el primer pensamiento. Basta hacer resaltar aquí que las verdades eternas no pueden tener en sí, ninguna en particular, la razón última de su necesidad, puesto que son múltiples y están en orden jerárquico; suponen necesariamente una *verdad suprema, primer inteligible,* fuente de toda inteligibilidad, que es el *Maxime verum* del que nos habla S. Tomás.

Este *Maxime verum* no puede ser inteligible solamente en potencia, debe ser de suyo y desde siempre inteligible y aun entendido en acto; por ello, según hemos visto, se identifica con la primera inteligencia, que es pura intelección. Así aparece *a posteriori* que la primera inteligencia es infinita; en efecto, las leyes inteligibles no tienen fin, como por ejemplo, las de las figuras geométricas; antes bien, hay partes infinitamente pequeñas en la más mínima cosa, jamás conoceremos nada en su totalidad. Este fondo que se nos escapa es, sin embargo, inteligible en sí, esta inteligibilidad derivada ha debido venir necesariamente de una inteligencia en acto. El acto precede siempre a la potencia. Esto mismo es lo que nos dice la revelación en el prólogo de S. Juan: "Omnia per ipsum (Verbum) facta sunt, et sine ipso factum est nihil quod factum est."

Es imposible admitir con los panteístas que el principio del orden ideal es inmanente en el mundo y que no existiría sin los

pensamientos humanos que lo conciben. Si se concede que este principio es necesario y universal, hay que reconocer que es *independiente* de nuestras inteligencias mensuradas por él. Lo contingente, por esencia dependiente de lo necesario, no puede condicionar la existencia de éste; sería lo mismo que decir que lo contingente, que ni siquiera es causa de sí mismo, es causa de lo necesario, lo que es absurdo. Lo mismo que el devenir no puede ser causa del ser, la multiplicidad no puede ser razón de la unidad.

¿Cómo lo primero inteligible, τὸ πρῶτον νοητόν (*Metaph.*, lib. XII, cap. VII), contiene todos los inteligibles? Es lo que se explica en el tratado de la *Ciencia Divina* (Ia, quaest. 14, arts. 1 a 16). Este primer inteligible es la misma esencia divina; conocerla adecuadamente en cuanto puede ser conocida, es conocer todo lo que ella contiene en su eminente virtualidad, y todo aquello a lo que esta virtualidad puede extenderse, todo lo que la puede imitar analógicamente, es decir no sólo todo lo real actual, sino también todo lo real posible.

d. El Bien Primero y Soberano, lo primero deseable. S. Tomás se eleva así, por la 4ª *vía* al *Maxime Bonum,* al Soberano Bien. El bien puede ser considerado como simplemente *deseable,* lo que es capaz de atraer nuestro apetito, de llenar en nosotros un vacío, de hacernos felices, y también como lo que tiene *derecho de ser amado,* lo que exige imperiosamente el amor y funda el deber. El argumento que concluye o prueba el bien primero y soberano contiene, pues, implícitamente, aquél por el que nos elevamos hasta lo primero deseable, τὸ πρῶτον ὀρεκτόν, fuente de toda felicidad (Ia, IIae, quaest. 2, art. 8. *De Beatitudine; an sit in bono creato vel increato*), y aquel por el que uno se eleva al soberano bien, fundamento de todo deber, τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον (Ia, IIae, quaest. 91, art. 1. *Utrum sit aliqua lex aeterna:* art. 2. *Utrum sit aliqua lex naturalis:* quaest. 93, art. 2. *Utrum lex aeterna sit ab omnibus nota:* quaest. 94, art. 2. *Quae sint praecepta legis naturalis*).

Nos podemos elevar hasta el bien supremo, fuente de una felicidad perfecta y sin mezcla, partiendo o bien de los bienes imperfectos y jerárquicamente ordenados, o bien del deseo natural que estos bienes no logran satisfacer.

Si partimos de los bienes finitos, tales como la salud, los placeres del cuerpo, las riquezas, los honores, el poder, la gloria, el conocimiento de las ciencias, los goces del espíritu y del alma, será necesario insistir sobre su multiplicidad y más todavía sobre su imperfección, su límite; como lo múltiple supone lo uno, lo com-

puesto lo simple, lo imperfecto lo perfecto, llegaremos a un Bien supremo que es el Bien en sí sin mezcla de no bien o de imperfección. Es todavía la dialéctica de la inteligencia.

Si se parte del deseo natural que los bienes finitos no llegan a satisfacer, se insistirá sobre la inquietud o desasosiego que el alma siente mientras no ha hallado un bien infinito o un bien puro y sin mezcla, "Irrequietum est cor nostrum donec requiescat in te (Domine)" (S. Agustín, *Confes.*, I). El alma insatisfecha intentará complacerse en bienes cada vez más elevados. Es la dialéctica del amor. La inquietud que despierta en nosotros esta dialéctica, ¿es acaso suficiente para probar la existencia de un bien infinito? Sí y no. Puede engendrar en aquel que la experimenta una certeza *subjetivamente suficiente y objetivamente insuficiente,* como la fe moral de Kant. El método *exclusivo* de inmanencia, por erudito que sea, no puede llevarnos más lejos. No se alcanza certeza *objetivamente suficiente* si no se supera este método y si no se reconoce el valor ontológico y trascendente de los primeros principios racionales de identidad, de razón de ser, de causalidad eficiente y final (cf. n. 6).

Entonces la prueba se presenta como sigue. (Cf. S. Tomás, Ia IIae, quaest. 2, art. 7 y 8). Nuestra voluntad, que tiene por objeto el bien universal (no *tal bien* particular conocido por los sentidos o la conciencia, sino *el bien,* según la razón de bien, conocido por la inteligencia), no puede hallar su felicidad en ningún bien finito; por perfecto que sea este bien está siempre a distancia infinita del bien puro, sin mezcla de no bien, tal como lo concibe la inteligencia. Una infinidad de bienes finitos no puede bastar, porque jamás dejará de ser una infinitud sucesiva y potencial, y nunca será una infinitud actual, cualitativa y de perfección. Esta imposibilidad en que nos hallamos de encontrar la felicidad en un bien finito, así probada *a priori* por S. Tomás, se establece también *a posteriori,* por la experiencia, tal como por ejemplo ha sido demostrado en las *Confesiones* de S. Agustín. Nuestra voluntad desea, pues, *naturalmente* (por su misma naturaleza), un bien puro sin mezcla de no bien, como nuestra inteligencia desea la verdad absoluta sin mezcla de error. ¿Puede ser vano este deseo *natural,* como si fuera un deseo nacido de la fantasía?

Ciertos teólogos[52] sostienen que el principio *"desiderium naturae non potest esse inane",* sólo es cierto para nosotros cuando se haya demostrado que nuestra naturaleza es obra, no del azar,

---

[53] Por ejemplo el P. DE MUNNYNCK, *Praelectiones de Existentia Dei.*

sino de un Dios inteligente y bueno. Tampoco la prueba por la aspiración del alma hacia el bien absoluto tendría más valor que el argumento de un naturalista, fundado sobre la inducción; en todo el reino animal y vegetal vemos que un objeto, un alimento, responde al deseo, a la necesidad natural que lo busca; lo mismo debe suceder en el hombre, su deseo natural no puede ser frustrado.

Nosotros creemos por el contrario que esta prueba de la existencia de Dios tiene valor absoluto. Si fuese necesario haber demostrado de antemano la existencia de Dios para poder fiarnos de la tendencia *natural* de nuestras facultades, se podría dudar del valor objetivo de nuestra inteligencia, lo mismo que del valor del deseo natural de nuestra voluntad. Además, con anterioridad a toda demostración de la existencia de Dios, vemos con toda evidencia que nuestra inteligencia y nuestra voluntad no pueden ser obra del azar, el fruto de un hallazgo fortuito; ¿cómo un principio simple, un principio de orden y de inteligencia, podría provenir de una multiplicidad sin orden? Sería lo mismo que hacer salir lo más de lo menos, el ser de la nada. En fin, para Aristóteles, S. Tomás, y todos los grandes filósofos intelectualistas, el principio de finalidad es necesario y evidente de suyo, como el principio de razón de ser del cual deriva con el mismo título que el principio de causalidad. (Cf. *supra*, n. 27). Un deseo *natural* no puede, pues, ser vano, porque carecería *de razón de ser;* y hemos visto antes que una cosa sin razón de ser es contradictoria, el principio de razón de ser se reduce al principio de identidad por reducción a lo imposible. (1º Todo lo que es tiene su razón de ser, lo que es necesario para ser, sin lo cual no se distinguiría de lo que no es; 2º Todo lo que es sin ser por sí, tiene su razón de ser en otro, sin lo cual no se distinguiría de lo que es por sí). Esta razón de ser extrínseca es necesariamente doble; una es realizadora y actualizadora, se asienta y afirma en la existencia (causa eficiente), la otra explica por qué se produce la acción, y por qué se efectúa en una dirección más bien que en otra (causa final). La necesidad de la causa final aparece más claramente cuando se trata de un ser *intencional,* es decir de un ser, cuya naturaleza íntegra consiste en *tender* hacia otra cosa. Éste es el caso del deseo natural del que ahora tratamos. Este algo *relativo e imperfecto* existe necesariamente *para* otra cosa, *en vista* de otra cosa, Así como lo imperfecto sólo puede existir *por* lo perfecto (causa eficiente), así también sólo puede existir *para* lo perfecto (causa final), y *lo relativo sólo puede existir para lo absoluto.* Efectivamente, sólo lo absoluto tiene en sí su razón de ser. *Potentia dicitur ad actum,* una potencia no puede tener en sí

misma su razón de ser; el deseo natural de Dios, la inclinación natural hacia Dios, sería, pues, absurdo si Dios no existiera, sería una inclinación que tendería hacia algo y que no tendería hacia nada. En este sentido se ha podido decir: "Un solo suspiro del alma hacia lo mejor y lo perfecto es una demostración, superior a la geométrica, de la existencia de Dios." *(Hemsterhuys)*.

Esta demostración no difiere de la 4ª *vía* de S. Tomás, que se eleva hasta el primer bien no sólo por vía de causalidad ejemplar y eficiente, sino también por vía de causalidad final. El deseo de Dios, por el sólo hecho de ser algo *imperfecto* y *limitado*, supone lo *perfecto*, como lo relativo supone lo absoluto.

Cuando se presenta esta prueba por el deseo natural de Dios, conviene hacer resaltar que se trata aquí de un deseo natural y eficaz, y no de un deseo natural condicional e ineficaz, como el que tiene por objeto la visión beatífica de la esencia divina.

En efecto, los tomistas [63] distinguen un amor natural innato y un amor natural ilícito; el primero precede a todo conocimiento y se identifica con la inclinación natural de nuestra voluntad, el segundo sigue al conocimiento de un bien. Y este amor ilícito es necesario, si procede de la simple aprehensión del bien sin deliberación, es libre en el caso contrario. Además, puede ser o bien absoluto y eficaz, si nuestra naturaleza nos suministra los medios de alcanzar el objeto deseado, o bien condicional e ineficaz si el objeto deseado excede nuestras facultades naturales.

Ahora bien, según S. Tomás (Ia, quaest. 60, art. 5), toda criatura, a su manera, por una inclinación natural *innata,* ama a Dios más que a sí misma, es decir que es más fuertemente inclinada hacia el autor de su naturaleza que hacia sí misma, como la parte es naturalmente más inclinada a la conservación del todo que a su propia conservación, así la mano se expone naturalmente para preservar la cabeza. Además, toda criatura racional, por un amor elícito e *indeliberado,* ama sobre todas las cosas al soberano bien que ella busca en todas las cosas, y que no se encuentra más que en Dios. Por un amor natural elícito y *deliberado* el hombre puede en seguida preferir a Dios antes que a todo lo demás y ver que la beatitud natural sólo se encuentra en el conocimiento de Dios por sus obras, y en el amor que sigue a este conocimiento, y que comprende o incluye todas las virtudes naturales.

Por último, el hombre puede naturalmente concebir que sería un bien conocer a Dios no sólo por sus obras, sino también inme-

---

63 BILLUART, *De Gratia,* dis. 3 y 4.

diatamente como Él se conoce a sí mismo. Pero nuestra naturaleza no nos suministra los medios de adquirir esta visión intuitiva, la cual, por consiguiente, sólo puede ser objeto de un deseo natural condicional e ineficaz, de una veleidad. Si Dios gratuitamente nos elevara a verlo como Él se ve, eso sería para nosotros la felicidad suprema. En nuestra prueba de la existencia de Dios, no se trata de esta veleidad, que absolutamente hablando se puede frustrar, porque depende de la libertad divina el corresponder a ella o el no corresponder (cf. Báñez, in Iam, quaest. 12, art. 1). Aquí se trata de un deseo natural absoluto y eficaz. La voluntad humana en virtud de su universalidad, que en ella deriva naturalmente de la universalidad de la inteligencia, con anterioridad a todo acto, sólo puede descansar en el amor del principio de todo bien, el único que es el Bien en sí. Por ello este amor del Bien absoluto sobre todas las cosas es el principio o por lo menos el coronamiento de las grandes morales espiritualistas de Platón, Aristóteles, Plotino, Descartes, Malebranche, Leibnitz, etc.[54]. Para amar este Bien no es necesario tener la intuición inmediata del mismo (que es completamente gratuita, sobrenatural), basta conocerlo por sus obras, amarlo en cuanto es el autor de nuestra naturaleza, y él es a quien amamos en la práctica de la virtud cuando ordenamos todos nuestros actos hacia él y no hacia nosotros mismos. (Sobre este amor natural de Dios, cf. S. Tomás, Ia, quaest. 60, art. 5)[55].

e. El Bien Primero y Soberano, fundamento supremo de todo deber. Pero el bien no es solamente lo deseable, lo que es capaz de excitar nuestro apetito y de hacernos felices, es también lo que *debe* ser querido y tiene *derecho* a ser amado, lo que exige imperiosamente el amor y funda el deber.

S. Tomás se expresa con toda claridad sobre este punto en el tratado de la *Ley* (Ia IIae, quaest. 94, art. 2), *Utrum lex naturalis contineat plura praecepta vel unum tantum.* Responde que la ley natural encierra muchos preceptos, pero que todos se reducen a un solo primer principio práctico: "hay que hacer el bien y evitar el mal". Este primer principio práctico, advierte S. Tomás, se funda en la razón de *bien*, lo mismo que el primer principio especulativo que sirve de fundamento a todos los demás, se funda él mismo en la razón de *ser*. "Illud quod primo cadit in aprehensione

---

[54] Se encuentra también en Espinoza bajo la forma panteísta.

[55] Sobre esta prueba de la existencia de Dios véase el P. GARDEIL, *L'Action, ses exigences objectives et ses ressources subjectives; Rev. Thomiste*, 1898 y 1899; Véase también SERTILLANGES, *Les Sources de notre croyance en Dieu.*

est cuius intellectus includitur in omnibus, quaecumque quis aprehendit. Et ideo primum principium demonstrabile est, quod non est simul affirmare et negare; quod fundatur supra rationem *entis et non entis*. Et super hoc principio omnia alia fundantur, ut dicitur in IV Met. Sicut autem *ens* est primum quod cadit in aprehensione simpliciter; ita *bonum* est primum quod cadit in aprehensione practicae rationis, quae ordinatur ad opus. Omne enim agens agit propter finem, qui habet rationem boni; et ideo primum principium in ratione practica est quod fundatur supra rationem boni." *(Ibid.)*

En realidad, no es cualquier bien el que *debe ser hecho*; es el bien al que nuestra naturaleza, y en consecuencia nuestra actividad, está esencialmente ordenada, como a su fin. Ahora bien, el sentido común, lo mismo que la razón filosófica, distingue tres clases de bien: 1º, el bien sensible o simplemente *deleitable*; 2º, el bien *útil* en vista de un fin; 3º, el bien *honesto*, o *moral*. El animal se abandona al primero, y por instinto utiliza el segundo, sin alcanzar la *razón de ser* del mismo en el fin para el cual lo emplea, *non cognoscit rationem finis* (Ia. IIae, quaest. I, art. 2). Sólo el hombre, por su razón, conoce *la utilidad* o la razón de ser del medio con el fin; él solo conoce también y puede amor el bien honesto. Este último se le aparece o presenta como *bien en sí, deseable en sí*, independiente del goce que acompaña su posesión e independientemente de toda utilidad; es bien y es deseable, por el mero hecho de ser conforme a la recta razón, y aparece como la perfección normal del hombre como hombre (como racional y no como animal). Es *bien en sí*, independientemente del placer que hallamos en él y de las ventajas que nos proporciona, de conocer la verdad, de amarla sobre todo, de obrar en todo según la recta razón, de ser prudente, justo, fuerte, temperante. Además, este bien honesto o bien racional se presenta como el fin *necesario* de nuestra actividad y por consiguiente *obligatorio* [56]; todo hombre comprende que un ser necesario *debe* tener una conducta conforme a la recta razón, lo mismo que la recta razón es ella misma conforme a los principios

---

[56] S. Tomás, Ia IIae, quaest. 19, art. 4, explica cómo nuestra *razón natural* es *regla próxima* de nuestra voluntad, y cómo la *ley eterna* es su *regla suprema*. Ambas son entre sí, en el orden moral, como la causa primera eficiente y la causa segunda en el orden físico. Por lo tanto, lo mismo que en el orden físico podemos remontarnos de las causas segundas a la causa primera, así también se puede hacer en el orden de la casualidad moral. El bien supremo y los bienes racionales subordinados pertenecen al orden de los fines, al cual debe corresponder el orden de los agentes. Véase también Ia IIae, quaest. 87, art. 1.

absolutos del ser. Así es como el deber se expresa por la siguiente fórmula: "*Hay que* hacer el bien y evitar el mal." "Haz lo que debes y venga lo que viniere." Tanto el placer como el interés deben estar subordinados al deber: lo deleitable y lo útil a lo honesto. (Cf. Ia, quaest. 5, art. 6).

En ello no hay sólo *un optativo,* sino también *un imperativo.* En efecto, la razón legitima su precepto por *el principio de finalidad* o, lo que viene a ser lo mismo, según hemos visto en el n. 27, por la división del ser en potencia y acto. La voluntad del ser racional *debe* tender hacia el bien honesto racional, respecto al cual tiene razón de potencia, porque toda la razón de ser de la potencia está en el acto *(potentia dicitur ad actum).* La potencia no sólo *termina* en el acto, sino que es *para* el acto como lo imperfecto *para* lo perfecto, lo relativo *para* lo absoluto. Pues en realidad lo absoluto sólo tiene en sí mismo su razón de ser. Una voluntad que es por esencia *capaz* de querer el bien racional y que está esencialmente *ordenada* a este bien, no puede negarse a quererlo sin perder absolutamente su *razón de ser*; es *para* el bien racional; este bien *debe,* pues, ser realizado por aquel que puede realizarlo y que existe *para* realizarlo. Ahí radica el fundamento *próximo* de la obligación, sin ser todavía el fundamento *supremo.*

He ahí lo que dice el sentido común, la razón espontánea, lo que precisa la razón filosófica. Desde este punto de partida, ¿podemos elevarnos hasta Dios? Ni S. Tomás ni S. Agustín lo dudan. Según aquél, "la ley natural, y más particularmente su primer principio, no es más que la *impresión* de la luz divina en nosotros..., una *participación* de la ley eterna que está en Dios". (Ia. IIae, quaest. 91, art. 2). "Esta ley eterna no es más que la razón de la divina Sabiduría que dirige todos los actos y todos los movimientos de las criaturas." (Ia IIae, quaest. 93, art. 1). "Sólo Dios y los bienaventurados la ven en sí misma, en su esencia. Pero toda criatura racional la conoce según su irradiación que puede ser más o menos radiante. Porque todo conocimiento de la verdad es una irradiación y una participación de la ley eterna que es la verdad perenne inmutable, como dice S. Agustín. (*De Vera Religione,* cap. XXXI)." (Ia IIae, quaest. 93, art. 2)[57].

Si la ley moral natural es una participación de la ley eterna que existe en Dios, ¿no podremos elevarnos de la primera a la

---

[57] Comparar con este texto el de la Ia, quaest. 84, art. 5, donde se refuta de antemano el ontologismo *(in rationibus aeternis anima nostra non cognoscit immaterialia objective,* no es en la esencia divina donde conocemos los primeros principios), pero donde se afirma que las razones eternas son el

segunda, y paralelamente de los diversos bienes, objetos de nuestros diversos deberes, al Bien supremo, nuestro fin último?

Si nos remontamos de un modo necesario desde las verdades eternas hasta una verdad suprema, fundamento de todas las demás, ¿por qué no habríamos de poder elevarnos desde el primer principio de la ley moral hasta la ley eterna? Aquí partimos de los principios prácticos, en lugar de partir de los principios especulativos; el carácter obligatorio del bien sólo añade un nuevo relieve a la demostración, y este carácter manifiesto ya por el fundamento próximo de la obligación nos lleva a buscar su fundamento supremo.

Como antes dijéramos en la prueba general que engloba a todas las demás, si el bien honesto al que está ordenada nuestra naturaleza, *debe* ser querido independientemente de la satisfacción o de las ventajas que obtengamos de él, si el ser capaz de quererlo debe quererlo so pena de perder su razón de ser, si nuestra conciencia promulga este *deber*, y después aprueba o condena, sin que seamos dueños de ahogar sus remordimientos; en una palabra, si el derecho que el bien tiene de ser amado y practicado *domina* nuestra actividad moral y la de las sociedades actuales y posibles, como el principio de identidad *domina* todo lo real actual y posible: es necesario que haya habido desde toda la eternidad algo en que fundar estos derechos absolutos del bien; estos derechos necesarios y dominadores no pueden tener su razón de ser en las realidades contingentes dominadas por ellos, ni tampoco en los bienes o deberes *múltiples* y *jerárquicamente ordenados*, que se le imponen *a priori* a la naturaleza humana; superiores a todo lo que no sea el *Bien en sí*, estos derechos sólo en él pueden tener su fundamento, su razón última.

Por consiguiente, si el fundamento *próximo* de la obligación moral es el orden esencial de las cosas, más precisamente el bien racional al que nuestra naturaleza y nuestra actividad están esencialmente ordenadas, el fundamento *supremo* está en el soberano Bien, nuestro último fin objetivo. Y esta obligación sólo ha podido ser formalmente constituída por una ley del mismo orden que el soberano Bien, por la Sabiduría divina cuya ley eterna ordena y dirige todas las criaturas hacia su fin.

Así nos elevamos hasta el soberano Bien *(maxime bonum)*, ya no sólo en cuanto es lo Primero deseable, fuente de toda felicidad,

---

principio de nuestro conocimiento intelectual como el sol es el de nuestro conocimiento sensible "Ipsum enim lumen intellectuale quod est in nobis, nihil aliud est quam quaedam participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes aeternae."

sino en cuanto es el primer *Bien* en sí, fundamento supremo de todo deber. Y este soberano Bien, según hemos visto, se identifica con el primer Ser, el primer Inteligente, que merece desde entonces el nombre de *Primer Legislador*. El orden de los agentes corresponde al orden de los fines, y el fin supremo se identifica con la Causa primera, tanto del orden moral como del orden físico.

Contra esta demostración de la existencia de Dios se objeta a veces que implica una petición de principio. No hay obligación moral propiamente dicha sin un legislador supremo, y es imposible el sentirse sometido a una obligación moral categórica, sin que sea ya conocida la existencia de un supremo legislador. La prueba propuesta supone, pues, lo que intenta demostrar, o cuando más, manifiesta de manera más explícita aquello que supone admitido implícitamente.

A esto se puede responder que basta manifestar la obligación moral por sus efectos, como por ejemplo, los remordimientos, y establecer su fundamento próximo, que es el orden esencial de las cosas, más precisamente el bien racional al que está ordenada nuestra naturaleza como a su fin general. De ahí nos vemos llevados a buscar el fundamento supremo de la obligación por una parte en el soberano Bien que es nuestro último fin, por otra parte en la Sabiduría divina que ordena todas las cosas al Bien supremo[58].

Esta última prueba por la ley moral no deja de tener relación con la prueba por la *sanción moral*. Se puede establecer *a priori* que el Legislador supremo, cuya existencia acaba de ser probada, debe ser también *Juez soberano*, remunerador y vengador. En efecto, por ser inteligente y bueno, se debe a Sí mismo el dar a cada ser todo lo que le es necesario para alcanzar el fin al cual Él lo llama (Ia, quaest. 21, art. 1), el dar a los justos el conocimiento de la verdad y de la beatitud que merecen. Y por lo demás, amando necesariamente el Bien sobre todas las cosas, Él se debe también el hacer respetar los derechos absolutos y reprimir su violación (Ia IIae, quaest. 87, arts. 1 y 3).

Pero la existencia del Juez soberano y de una sanción eterna se puede establecer también *a posteriori*, por la insuficiencia de

---

58 P. Lehu, *O. P.*, *Philosophia moralis*, 1914, pág. 250. "Fundamentum proximum obligationis est ordo essentialis rerum; licet non agat nisi tanquam causa secunda et dependenter a causa prima, tamen est vere et proprie causa in suo ordine, essentialiter enim causat connexionem necessariam inter actum humanum et finem ultimum. Finis ultimus *formalis* seu propria et necessaria perfectio hominis dici potest etiam fundamentum proximum. Beatitudo vero *obiectiva* melius pertinet ad fundamentum ultimum. Ultimum obligationis fundamentum non est aliud ab ipso Deo, sed est lex aeterna."

todas las otras sanciones. Esta prueba es la que, según Kant, engendra la fe racional en la existencia de Dios, fe cuya "certeza es subjetivamente suficiente, aunque es objetivamente insuficiente". Conocido es el argumento kantiano. La existencia de Dios y la vida futura son dos suposiciones inseparables de la obligación moral; la ley moral se formula: Haz lo que puede hacerte digno de ser feliz (la felicidad y la virtud están necesariamente ligadas entre sí por un juicio sintético *a priori*). Ahora bien, sólo Dios puede realizar la armonía de la virtud y de la felicidad. Luego, Dios debe existir. Cuanto mayor es el sentimiento moral de un hombre, más firme y más viva es su fe en todo lo que se siente obligado a admitir, desde un punto de vista *prácticamente* necesario. (*Crítica de la Razón Práctica,* lib. II, cap. V). Esta prueba tendría una certeza objetivamente suficiente si el principio, "el justo debe ser perfectamente feliz", fuese evidente de suyo *a priori,* es decir, si fuese para nosotros que no admitimos las síntesis *a priori,* analítico.

Sin averiguar si es posible llegar a esta evidencia antes de tener la certeza de la existencia de Dios, nos podemos contentar con ver en esta prueba por la sanción moral un *a fortiori* de la prueba por el orden del mundo, que tenemos que exponer. Si hay orden en el mundo físico, y si este orden exige una inteligencia ordenadora, *a fortiori* debe haber orden en el mundo moral, que le es infinitamente superior. La armonía debe, pues, realizarse entre la ley moral, que nos obliga a practicar la virtud, y nuestras aspiraciones naturales a la felicidad. El justo debe ser algún día perfectamente dichoso.

La prueba por la sanción moral también puede ser presentada como un *a fortiori* de la prueba por el deseo natural del soberano Bien. Si este deseo natural postula la existencia de este bien y la posibilidad de alcanzarlo por lo menos mediatamente[59] (como lo relativo que no tiene su razón de ser en sí postula lo absoluto), *a fortiori esta beatitud* (natural) será postulada por el acto deliberado y meritorio del justo que se sobreañade al deseo natural común a todos los hombres. Y esto se puede afirmar con una certeza objetivamente suficiente, antes de haber demostrado científicamente la existencia de Dios.

[59] Es decir por intermedio de las criaturas, porque la posesión inmediata de Dios sólo puede ser sobrenatural y gratuita.

40º PRUEBA POR EL ORDEN DEL MUNDO. La quinta prueba modelo presentada por S. Tomás, es la prueba por el orden del mundo. Ha sido preparada por la precedente, la cual de la *multiplicidad* concluía una *unidad superior*. Ésta se va a elevar de una *multiplicidad ordenada* (el orden del mundo) a una *unidad de concepción*, a una inteligencia ordenadora. Vamos a ver que puede partir no sólo del orden del mundo físico, sino de todo ser en el que se encuentre una parte ordenada a otra, aun cuando no fuese más que la esencia ordenada a la existencia, la inteligencia a su acto (*potentia dicitur ad actum*). Podremos así elevarnos a una inteligencia que *será* su misma intelección; todavía más, que será lo inteligible siempre actual que ella contempla, el Ser en sí. Después de una exposición sucinta de la prueba, haremos ver su rigor por medio de la respuesta a las objeciones que suscita.

S. Tomás reduce la prueba a lo siguiente: "Vemos que los seres desprovistos de inteligencia, como los seres materiales, obran conforme a su fin; porque se los ve obrar siempre, o por lo menos muy frecuentemente, de la misma manera para llegar a lo mejor. De donde se deduce con toda claridad que no llegan así a su fin en virtud del azar, sino de acuerdo con una intención. Ahora bien, los seres desprovistos de inteligencia no tienden a un fin sino en cuanto son dirigidos por un ser inteligente, que conoce este fin: como la flecha es dirigida por el arquero o flechero. En consecuencia, hay un ser inteligente que conduce y ordena todas las cosas naturales a su fin, y éste es el ser que llamamos Dios."

Se puede decir más brevemente, poniendo la mayor en primer lugar. "Un medio no se puede ordenar a su fin si no es por medio de una causa inteligente. Ahora bien, hay en la naturaleza entre los seres desprovistos de inteligencia, medios ordenados a fines. Luego la naturaleza es efecto de una causa inteligente."

Esta prueba, de la que Kant habla con respeto, procede del todo naturalmente de la razón espontánea puesta en contacto con el mundo; por ello es una de las más antiguas. En Homero es Zeus el ordenador; él lo dirige y lo dispone todo ὕπατος μήστωρ (*Ilíada*, VIII, 22; XVII, 339). Entre los filósofos es Jenófanes quien, hablando de Dios, dice: "dirige todas las cosas por el poder del espíritu". Anaxágoras es el primero en separar claramente el espíritu y la materia y en poner la inteligencia en el origen y sobre las cosas; esta inteligencia gobierna (cf. *Metaph.*, lib. I, cap. III). Sócrates desarrolla la prueba por las causas finales (cf. *Memora-*

bles, IV, 3; I, 4; *Fedón,* 96, 199), insiste sobre las felices combinaciones del cuerpo humano, el encadenamiento armonioso de los medios y de los fines. No sólo ve en la naturaleza las huellas de una inteligencia, sino que encuentra en ella la prueba de un poder bienhechor, lleno de solicitud por los hombres (*Memorables,* IV, 3). No decía que los fenómenos se producen porque ello es necesario, sino porque es *bueno.* Tal es por lo menos el resumen del Discurso de Sócrates en Platón (*Fedón,* 96, 199). Es lo que repite aquí S. Tomás: "los seres que carecen de conocimiento obran por lo menos comúnmente de la misma manera para llegar a lo que hay de *mejor*". Así, Sócrates reconocía la Providencia. Platón (*Fedón,* 100) se burla de aquellos que, como Demócrito, quieren explicar el universo por la causa material y la causa eficiente, sin la inteligencia. En el libro X de las *Leyes,* del hecho de que Dios haya ordenado el mundo hasta en los ínfimos detalles, deduce una doctrina optimista: Dios ha ordenado todas las cosas en vista de la más grande perfección. La objeción del mal se resuelve por medio de la consideración del conjunto. Aristóteles de modo muy principal hizo resaltar y aun defendió metafísicamente[60] la menor de esta prueba: *omne agens agit propter finem* (*Phys.,* lib. II, cap. 3). En cuanto a la mayor no aparece clara su doctrina. Según Zeller, el Dios de Aristóteles ignoraba el mundo; por nuestra parte no creemos que tal afirmación se halle en su texto, y muchos pasajes indican más bien lo contrario. Kaufmann (*La finalidad en Aristóteles*) y Eug. Rolfes (*Aristoteles Metaphysik,* Leipzig, 1904) refieren las controversias que han existido a este respecto. Después de Aristóteles, los epicúreos reasumen la doctrina de Demócrito, mientras que los estoicos desarrollan la prueba por las causas finales, insistiendo sobre las particularidades del universo, pero no se elevan por encima de un alma del universo, de un fuego artista, πῦρ τεχνικόν.

Entre los modernos, Descartes, Espinoza, y después de éstos los evolucionistas mecanicistas, hacen recaer sus objeciones sobre la menor, que Leibnitz defiende, insistiendo sobre la contingencia del orden. Kant ataca también la mayor, y lo mismo hacen aquellos que, como Hartmann, se contentan, para explicar la finalidad, con una voluntad inconsciente.

Nosotros vamos a examinar, *A,* las principales objeciones contra la menor: "los seres carentes de inteligencia obran por un fin";

---

[60] Esta defensa no es una demostración directa, porque este principio, según antes hemos visto, es de suyo evidente, cuando se comprende el sentido de los términos, pero es una demostración indirecta.

veremos después, *B*, las objeciones contra la mayor: "los seres carentes de inteligencia no pueden tender hacia un fin si no son dirigidos por un ser inteligente conocedor de este fin".

A. La menor, tal como la formula S. Tomás, apunta a la *finalidad interna* que se nota en la actividad de cada uno de los seres carentes de inteligencia tomado separadamente; por ejemplo, el ojo es para ver, las alas para volar. Algunos filósofos, como los estoicos, insistían igualmente sobre la *finalidad externa* que haría que los diferentes seres estuvieran subordinados unos a otros: "Los frutos de la tierra son para los animales, decían los estoicos, los animales para el hombre, el caballo para el transporte y el buey para la labranza, y el hombre para contemplar e imitar el universo." (Cicerón, *De Natura Deorum,* II, 14).

Descartes hace recaer en primer lugar sus objeciones contra la finalidad externa: "No parece verosímil que el hombre sea el fin o finalidad de la creación; en efecto, ¡cuántas cosas existen actualmente en el mundo, o han existido en otros tiempos y han dejado de existir, sin que jamás ningún hombre las haya visto o conocido, sin que jamás hayan tenido utilidad ninguna para la humanidad!" [61]. "Es absurdo pretender que el sol, que es muchas veces más grande que la tierra, no ha sido hecho con más intención que la de alumbrar al hombre, que no ocupa más que una parte de la misma."

A esta objeción hay que responder que se ha abusado muchas veces de las causas finales, y que la finalidad *externa* de los seres escapa muchas veces a nuestra comprensión. Pero la finalidad *interna* es cierta, y el mismo Descartes lo reconocía: "En el uso admirable de cada una de las partes, en las plantas y en los animales, es justo admirar la mano de Dios que las ha hecho, y conocer y glorificar al artífice por la contemplación de la obra; pero no adivinar para qué fin ha sido creada cada cosa." (*Principes,* I, 28). Vemos efectivamente que tanto los órganos de la víbora como sus actos tienen por fin su conservación y su reproducción (finalidad interna); pero es mucho más difícil decir para qué sirve la víbora (finalidad externa). Esto se nos escapa, pero esta ignorancia puede probar las limitaciones de nuestro espíritu y no la no existencia de la causa final. Esta ignorancia no nos impide afirmar con certeza que los ojos están hechos *para* ver, las alas *para* volar; que la golondrina recoge pajas *para* su nido. La palabra *para* no está vacía de sentido, expresa algo real, lo mismo que la palabra *por,* que expresa la causa eficiente.

---

61 *Lettre à Elisabeth,* Edic. Garnier, tomo III, pág. 210.

Pero Descartes va más allá, reproduce la doctrina epicúrea, reasumida o continuada actualmente por los evolucionistas: las causas eficientes bastan para explicarlo todo. En los *Principios*, III, 37, leemos: "Aun cuando supusiéramos el caos de que hablan los poetas, siempre podríamos demostrar que, gracias a las leyes de la naturaleza, debió llegar poco a poco al orden actual. Las leyes de la naturaleza son tales, en realidad, que la materia debe tomar *necesariamente* todas las formas de que es capaz." A juzgar por este pasaje, parecería que Descartes, y después de él Espinoza, estaba dispuesto a reconocer con los epicúreos y con los evolucionistas actuales, que el pájaro no tiene alas *para volar*, sino que vuela solamente *porque* tiene alas, que la madre no tiene leche *para* lactar, sino que lacta *porque* tiene leche de la que intenta verse libre. Los seres vivientes, según Epicuro, son el resultado de toda clase de combinaciones, entre las cuales necesariamente debe haberlas armoniosas. El evolucionismo, con Darwin, Spencer, Haeckel, etc., cree explicar la finalidad aparente de los seres vivientes por la lucha por la vida o existencia, y la selección natural. Entre los vivientes sólo subsisten y transmiten su organización a sus descendientes aquéllos que resultan estar adaptados a las condiciones de la existencia. W. James, según antes vimos, sostiene que el darwinismo destruyó el fundamento de la prueba de la existencia de Dios por las causas finales: "Las adaptaciones que presenta la naturaleza, no siendo más que acertados o felices éxitos casuales entre innumerables tentativas fracasadas, nos sugieren la idea de una divinidad bien diferente de la que demostraba el finalismo." (*Experiencia Religiosa*, traduc. franc., Abauzit, pág. 369). Por otra parte sabemos que para W. James, "deberíamos prestar más atención de la que hasta ahora se ha prestado a la hipótesis pluralista" o politeísta (pág. 436).

Esta negación de la finalidad interna está en oposición: *a*) con el sentido común, *b*) con la ciencia, *c*) con la razón filosófica.

a. En la coordinación de las partes de un organismo, de un órgano particular como el ojo o el oído, en la coordinación de los actos realizados por un animal que construye instintivamente un nido, un panal..., el sentido común o la razón espontánea, que tiene por objeto las *razones de ser*, no puede menos de ver precisamente una *razón de ser* que diferencie profundamente estos organismos y su actividad, de un agregado cuyas partes no tendrían más que una unión completamente accidental. Ninguna objeción podrá destruir jamás esta certeza espontánea que radica en la estructura misma de nuestra inteligencia; la razón no puede menos

de reconocer lo racional allí donde lo encuentra, nuestra inteligencia descubre lo inteligible en las cosas, y sabe bien que no es ella quien allí lo pone. Si el evolucionismo pretende asimilar un organismo a un agregado inanimado, el sentido común le responderá con Ruskin: "El físico nos dice que hay tanto calor, movimiento o energía calorífica en una olla o caldereta como en un águila de los Alpes. Muy bien, muy exacto, muy interesante. Precisamente, se necesita tanto calor para hacer hervir el agua de una olla como para elevar un águila de los Alpes hasta su nido. Pero nosotros, que somos también pintores, reconociendo que la olla y el ave son iguales y semejantes desde todos los puntos de vista científicos, tenemos principal interés en la diferencia de su forma. El hecho que llama nuestra atención es que una tiene una cobertera en la parte superior y la otra un par de alas, y que sus picos no tienen semejanza ninguna, sin hablar de la distinción de voluntad que los físicos pueden llamar simple modo de energía. A la olla le gusta estar tranquila en un rincón del hogar, el águila prefiere remontarse en los aires. Es precisamente esta preferencia o elección lo que nos parece la circunstancia más interesante, y no el grado de temperatura producido mientras ella se cumple o realiza." *(Ethics of the Dust)*[62].

b. La negación de la finalidad interna no se opone menos a la ciencia. Stuart Mill, según hemos visto antes, reconoce que, según las leyes de la inducción y el estado actual de la ciencia, la causa más probable de la organización del ojo o del oído no es la "supervivencia de los más aptos", sino una inteligencia ordenadora. Según él, la prueba de la existencia de Dios por la finalidad es un argumento inductivo que corresponde al método de las concordancias, "argumento de poco peso en muchos casos, pero también a veces de una fuerza considerable, sobre todo cuando se trata de las disposiciones delicadas y complicadas de la vida vegetal y animal." *(Ensayos sobre la Religión,* pág. 162). En efecto, desde el simple punto de vista de la ciencia experimental se podría apostar infinito contra uno, a que la estructura tan complicada y tan armoniosa del ojo o del oído no aparecería jamás en ausencia de una inteligencia ordenadora, lo mismo que los tipos de imprenta que sirvieron para imprimir la Ilíada no se volverán a ordenar por segunda vez de la misma manera sin una inteligencia que los ordene. En un organismo como el cuerpo humano, las partes están unidas entre sí de tal modo que son causas las unas de las otras desde

---

62 Citado por *Revue des Deux-Mondes,* 15 de febrero de 1908, pág. 787.

diferentes puntos de vista, y concurren a la producción de un efecto de conjunto. En un órgano como el ojo, el acto de la visión supone trece condiciones reunidas, y cada una de estas condiciones supone otras muchas; Hartmann (*Filosofía de lo Inconsciente, Introd.*, cap. II), ha demostrado por el cálculo de las probabilidades que hay 9.999.985 probabilidades contra 15 para que estas trece condiciones de la visión no se realicen jamás de modo que nos permitan el acto de la visión, si no hay una causa para ordenarlas [63]. Kant reconoce que le es imposible al hombre explicar la producción de una brizna de hierba por las leyes naturales a las que no hubiera presidido ningún designio. Pero según él, un entendimiento que penetrara hasta el principio mismo de la naturaleza podría quizás explicarlo sin recurrir a este designio. Vamos a demostrar que no hay nada de eso. La negación de la finalidad interna no se opone menos, en realidad, a la razón filosófica que al sentido común y a la ciencia experimental.

c. La razón filosófica establece primero la insuficiencia de las dos explicaciones por las cuales se pretende prescindir de la finalidad interna, y después defiende rigurosamente la finalidad. Aun concediendo que el evolucionismo mecanicista explicara la supervivencia de los más aptos, no puede explicar el origen mismo de las adaptaciones, a no ser por el azar o por la necesidad. Ahora bien, ni el *azar* ni la *necesidad* son explicaciones suficientes.

Precisamente el *azar* no es más que la carencia de explicación, de razón de ser, de inteligibilidad; por consiguiente, veremos que pretender explicarlo *todo* por el azar es dar una explicación absurda.

Cosas maravillosas se producen a veces por azar, se pega en el blanco sin apuntar, pero la experiencia muestra que estos hechos son excepcionales, y la razón, como ha hecho ver Aristóteles (*Physica*, lib. II, cap. VIII, *Coment.* de S. Tomás, lec. 7 a 13), no puede concebir el azar sino como una cosa accidental. Es la causa *accidental* de un efecto que sucede fuera de toda intención [64] (natural o consciente) y como si hubiese sido objeto de esta intención. El efecto fortuito es un efecto *accidental* que sucede como si la acción que lo produce hubiese estado ordenada a producirlo. Se abre una sepultura, y ése es el efecto que se busca, y accidentalmente

---

[63] FOLCHERA, *Hasard et Providence*, pág. 25, y *Revue Thomiste*, 1895, pág. 64.

[64] Aristóteles define justamente así el azar, no considerando más que el orden de las causas segundas, porque por relación a la inteligencia suprema no hay nada fortuito. La naturaleza de los efectos se determina por la de su causa próxima, y no por la de su causa suprema, como hace notar S. TOMÁS *in VI Metaph.*, lec. 3.

se encuentra un tesoro. Pero precisamente por ser *cosa accidental* la casualidad no puede ser causa del orden *natural* de cada agente hacia su efecto propio. No se puede pretender que todos los efectos producidos en la naturaleza sean accidentales, porque lo *accidental supone necesariamente lo esencial*; se encuentra un tesoro al abrir una sepultura, pero existe la intención de abrir la sepultura, y anteriormente también con toda intención fué depositado el tesoro en tierra. El azar no es más que el encuentro o concurrencia de dos acciones que no son accidentales, sino intencionales. Del mismo modo, dice también Aristóteles, es accidental el que un médico sea al mismo tiempo músico, pero esta unión accidental supone dos términos que en sí no son accidentalmente lo que son, lo que los constituye en su verdadero ser. No es accidental el que el médico sea médico y sepa curar, ni que el músico conozca la música. Querer reducir en general el orden natural al azar sería, pues, *reducir lo esencial a lo accidental*, y por consiguiente destruir toda *naturaleza* y aun todo *ser*; porque todo ser tiene una naturaleza que lo constituye en su ser propio (pr. de identidad). Sólo habría *encuentros fortuitos, sin nada que se pudiese encontrar*; lo que es absurdo. Dos trocitos de paja llevados por el viento se encuentran accidentalmente; pero el movimiento de cada uno no es accidental, se cumple según leyes naturales determinadas. Los agentes que se encuentran accidentalmente, tienen cada uno su acción propia, y es esta acción la que, independientemente del encuentro, necesita ser explicada. Decir, como Epicuro y numerosos materialistas o positivistas modernos, que el azar es causa del orden natural, no sólo es no explicar nada, sino que es dar una *explicación absurda*, porque *es poner al principio lo accidental como base de lo natural o de lo esencial*. "Ens per accidens non potest esse causa entis per se, sed e contra essentialiter dependet ab ente per se." (Cf. Aristóteles, *Metaph.*, lib. VI, de ente per accidens).

Pero si lo accidental y más particularmente el azar no puede estar al principio de todas las cosas, tiene, no obstante, su lugar en el mundo; ¿cómo distinguir entonces los sucesos fortuitos de los efectos naturales, inexplicables por el azar? Reconoceremos estos últimos por su constancia y por su perfección que se manifestará por su harmonía, es decir por la unidad en la diversidad; y cuanto más perfecta y fundamental es la unidad, tanto más excluye el azar que no es más que un encuentro accidental de dos causas o series de causas.

1º Es imposible que lo que sucede *siempre* o *frecuentemente* sea efecto del azar; esta constancia carecería de razón de ser si no

estuviera fundada en la naturaleza misma de las cosas, sobre lo que constituye su identidad fundamental.

2º Es imposible que por azar *un gran número de causas* coincidan en la producción de un efecto *esencialmente uno y perfecto en su género*, como es por ejemplo el acto de la visión al cual concurren las diversas partes del ojo. Si este acto fuese el efecto del azar, una cosa esencialmente una sería producida por una conjunción accidental (ens per se ab ente per accidens produceretur), lo perfecto sería producido por lo imperfecto, el orden por la carencia de orden, lo más por lo menos. La unidad y la perfección del efecto carecerían de razón de ser, lo que es absurdo.

3º Imposible es que, por azar, elementos *múltiples y perfectamente conexos*, procedan de un *germen esencialmente uno*, por ejemplo, que de la bellota procedan las diferentes partes de la encina; el azar está evidentemente excluído por la misma simplicidad del punto de partida, que no puede ser una conjunción accidental de elementos.

4º Con mayor razón ha de ser imposible que un efecto *esencialmente uno y perfecto* proceda por azar de un *principio esencialmente uno*, como procede por ejemplo la intelección de la inteligencia; la simplicidad tanto desde el punto de partida como desde el punto de llegada excluye manifiestamente la casualidad o azar, que es un encuentro accidental.

Véase sobre esta cuestión a S. Tomás (in II *Physic.*, lec. 12; *De Veritate*, quaest. 5, art. 2; *C. Gentes*, lib. I, cap. XIII).

Para desarrollar estas ideas sería necesario insistir sobre la *harmonía* que comprobamos en los vegetales y animales, es decir sobre la unidad en la diversidad de las causas que coinciden y son necesarias para la vida; sobre la *constancia* o persistencia tanto en el tiempo como en el espacio de las mejores especies vegetales y animales.

Habría que insistir también sobre el instinto de los animales, y demostrar en él estos mismos tres caracteres: 1º pluralidad de elementos que entran en la composición de sus obras, 2º harmonía del efecto, 3º su constancia. "Se les ve, dice S. Tomás, obrar siempre o generalmente de la misma manera, para llegar a lo mejor [66]." La araña hace su trabajo análogo al de un tejedor, la abeja parece ser un matemático incomparable. (Este carácter de constancia, que nos impide recurrir al azar, nos muestra, por otra parte, como notó Aristóteles [*Physica*, lib. II, cap. VIII], que el animal no obra por

---

[66] *Summa Theologica*, Ia. quaest. 2, art. 3.

inteligencia ni juzga como el arquitecto de la forma de su obra; no la puede variar. El animal, cuyo trabajo hemos desordenado, continúa generalmente, llevado por su instinto, trabajando en vano y sin el más mínimo fundamento)[66].

El azar es simplemente la carencia de explicación; querer extenderlo a todas las cosas, decir que ha producido el orden, es lo mismo que decir que hay efectos sin causas, que lo más sale de lo menos, el orden del desorden, lo superior de lo inferior; es sostener que *lo accidental precede a lo esencial*, que lo esencial es una palabra huera (negación del principio de identidad) y que en consecuencia lo real no es inteligible. ¿Es decir, entonces, que negamos el azar? De ninguna manera, existen casos fortuitos por lo que se refiere a las causas segundas. Pero para una inteligencia que conociera y dispusiera el conjunto de todas las cosas, de las fuerzas y de su dirección, todos los encuentros estarían predeterminados y previstos[67]; sin querer decir con esto que todos los encuentros serían un *fin* querido de antemano, podrían no ser más que una consecuencia de lo que es querido por sí, y ser queridos por sí mismo sólo *ex consequenti*. Sólo afirmamos que querer explicar por el azar la harmonía constante de los efectos producidos en la naturaleza, es no explicar nada, o más bien es caer en el absurdo.

La *necesidad* ¿constituye una explicación suficiente como lo quería Demócrito y muchos mecanicistas modernos después de él? En otros términos, ¿basta recurrir a la *sola causa eficiente* y a la determinación que ella encierra?

Todavía queda por explicar por qué esta causa eficiente obra en vez de estar en reposo. Si en su acción no hay una perfección, un bien que responda a la inclinación natural del agente, esta acción se produce sin *razón de ser*. Y no basta responder que esta causa eficiente obra porque es movida por otra, y así continuamente hasta lo infinito en el pasado. Esto no es más que alejar la cuestión sin resolverla; lo que se trata de averiguar es por qué toda causa eficiente obra en lugar de no obrar.

Además, hay que explicar la misma *determinación* que lleva en sí la causa eficiente. S. Tomás se plantea la objeción en *De Veritate*

---

66 Sobre estos hechos véase FOLGHERA, *Hasard et Providence*, París, 1900, pág. 27. GUIBERT, *Les Croyances religieuses et les sciences de la nature*, París, 1908, págs. 117-118. L. MURAT, *L'Idée de Dieu dans les sciences contemporaines*, París, 1909.

67 "Omnia quae hic fiunt prout ad primam causam divinam referuntur inveniuntur ordinata et non per accidens existere; licet per comparationem ad alias causas per accidens esse inveniantur." S. TOMÁS *in Metaph.* lib. VI, lec. 3.

(quaest. 5, art. 2, ad 5um): "Illud quod est de se determinatum ad unum non indiget aliquo regente; quia ad hoc regimen alicui adhibetur ne in contrarium dilabatur. Res autem per propriam naturam sunt determinatae ad unum." Las cosas, dicen los mecanicistas, están hechas así: el fuego, por su naturaleza, debe quemar; el pájaro *debe* volar, *ha* de volar, pero no es que tenga las alas *para* volar. Del mismo modo, dice Espinoza, el triángulo, por su naturaleza, debe tener sus tres ángulos iguales a dos rectos; pero nadie dirá que tiene tal naturaleza para tener sus tres ángulos iguales a dos rectos.

S. Tomás responde: "Ista determinatio qua res naturalis determinatur ad unum, *non est ei ex sepsa sed ex alio*; et ideo ipsa determinatio ad effectum convenientem providentiam demonstrat ut dictum est." (*Ibid.*) En otras palabras, si se quiere explicar el vuelo por la conformación natural de las alas, es necesario explicar también esta necesidad de conformación, y si no tiene en sí su razón de ser, hay que buscarla más arriba. En verdad se explica bien tal propiedad del triángulo, demostrando que deriva de la naturaleza del triángulo, y no hay por qué preguntar la causa de que el triángulo esté hecho así: la naturaleza del triángulo, considerado como lo considera la geometría, abstracción hecha de toda materia sensible y de toda causalidad eficiente, es algo que tiene en sí su razón de ser; el triángulo por sí mismo es triángulo. Pero no sucede lo mismo con una cosa triangular; en este caso se puede preguntar ¿por qué es triangular? Hay ahí una *composición* (una falta de identidad) que exige una causa. Del mismo modo se puede uno preguntar ¿por qué las alas del pájaro tienen tal conformación? Esto es lo que hace decir a S. Tomás: "Ista determinatio qua res naturalis determinatur ad unum non est ei ex seipsa sed ex alio." Y si los mecanicistas, para responder, recurren a una causa eficiente anterior, y en último término a una ley física muy general, como la ley de la conservación de la energía, no se hace más que relegar la cuestión. Siempre se podrá preguntar ¿por qué obra la causa eficiente anterior, y por qué toma tal determinación, tal dirección, por qué se ejerce la fuerza en tal sentido determinado y se conserva?

Descartes y Espinoza quisieron reducir la física a la matemática (que sólo considera la causa formal y prescinde de la materia sensible, la causa eficiente y la causa final), por ello estatuyeron que las leyes físicas eran absolutas y necesarias *a priori*, como las leyes matemáticas; de donde la negación de la posibilidad del milagro. Para Espinoza, Dios no puede impedir que el fuego queme, lo

mismo que no puede impedir que los tres ángulos de un triángulo sean iguales a dos rectos.

Se comprende muy bien que la matemática, que no considera más que la cantidad, haga abstracción de la causa eficiente y por consiguiente de la causa final que le corresponde. Pero ¿con qué razón imponer la abstracción matemática a ciencias como la cosmología y la metafísica que tienen por objeto no sólo la cantidad, sino el ser, el devenir, la acción?

Leibnitz, volviendo a tomar los puntos de vista de Aristóteles, responde también a Descartes y a Espinoza, insistiendo en la *contingencia del orden o de las leyes*. Él demuestra que las leyes del movimiento, las de la conservación de la fuerza, no son necesarias, podrían no ser como son, han sido elegidas como las más convenientes, pero había otras posibles, y ha sido necesaria la elección. ¿Qué necesidad absoluta hay en que el movimiento aparente del sol se cumpla en tal sentido y no en sentido inverso, y en que haya sobre la tierra un número tan grande de especies vegetales y animales? [68] Boutroux ha defendido extensamente esta tesis en su libro sobre *La Contingence des lois de la nature:* "Las leyes físicas y químicas más elementales y más generales enuncian relaciones entre cosas tan heterogéneas que es imposible decir que el consecuente sea proporcional al antecedente y que resulte de él en calidad de tal, como el efecto resulta de la causa... Para nosotros no hay en ellas nada más que uniones o conexiones dadas en la experiencia y contingentes como ella." (3ª edic., pág. 74). La ley de la conservación de la energía no es una verdad necesaria, una ley suprema a la que estaría encadenada la naturaleza. Tampoco hay ninguna clase de necesidad inherente a las fuerzas físicoquímicas, en virtud de la cual deban producir esta combinación que tiene por resultado la vida, la sensación, la inteligencia [69].

La necesidad no basta, pues, para explicar, con anterioridad a la "supervivencia de los más aptos", el origen en sí de las adaptaciones. La necesidad de las leyes físicas es solamente *hipotética*, es decir que supone algo. Y ¿qué es lo que supone? Precisamente la finalidad. La expresión *necesidad hipotética* es de Aristóteles τὸ ἐξ ὑποθέσεως ἀναγκαῖον (*Physica*, lib. II, cap. IX). Si debe existir el fin (por ejemplo, el acto de la visión), son necesarios tales medios (las trece condiciones de la visión); esta necesidad no es absoluta, no

---

68 Véanse los textos de Leibnitz en PAUL JANET, *Les Causes finales*, pág. 642-650.

69 Sobre esta cuestión véase el P. GARDEIL, *Revue Thomiste*, 1896, pág. 800, 804, 818.

recae sobre los medios considerados en su relación al fin, y así puede suceder que haya excepciones, por ejemplo los monstruos. Mientras en metafísica y en matemáticas las leyes son absolutas y sin excepción, en física se aplican *ut in pluribus*, ὡς ἐπὶ τὸ πολύ, y las excepciones son tanto más numerosas cuanto más complicada es la ley.

La razón filosófica establece, por fin, que *aun cuando la necesidad existiese en todas partes en la naturaleza, sin excepción, supondría todavía la finalidad.* Sea por ejemplo un principio de operación tan simple como sea posible (como el poder de atracción, o mejor todavía la facultad intelectual). En él no hay ninguna *complejidad de organización* que deba ser explicada, pero hay, sin embargo, en él algo *relativo* que no se explica si no es por la finalidad. En efecto, *el principio de finalidad "todo agente obra por un fin", omne agens necesse est agere propter finem*, es un derivado inmediato del principio de razón de ser, del mismo modo que el principio de causalidad; y el principio de razón de ser, según hemos visto (pág. 34), se reduce al principio de identidad por una reducción al imposible. Hemos indicado antes (n. 27) cómo el principio de finalidad es evidente de suyo y se defiende por reducción al principio de razón de ser. Sólo nos queda insistir aquí sobre este punto capital.

Jouffroy decía con razón, en su *Cours de droit naturel*, cuando inquiría sobre las verdades en que se funda el orden moral: "La primera de estas verdades, es este principio de que *todo ser tiene un fin*. Lo mismo que el principio de causalidad, es completamente evidente, universal, necesario, y nuestra razón no concibe excepción ni del uno ni del otro." Paul Janet, en su libro por otra parte tan notable sobre *Les Causes finales*, no comprendió que el principio de finalidad es necesario y evidente de suyo, porque no encontró su fórmula exacta. Se atuvo a la fórmula demasiado general: *todo tiene un fin*; y no ha creído poder afirmar *a priori*, y antes de probar la existencia de Dios, que todas las quebradas de los Alpes por ejemplo tengan un fin, como tienen una causa eficiente. La verdadera fórmula del principio de finalidad es la que dió Aristóteles, y fué constantemente reproducida por S. Tomás: *Todo agente obra por un fin, Omne agens necesse est agere propter finem* (*Physica*, lib. II, cap. III; *C. Gentes*, lib. III, cap. II; Ia IIae, quaest. 1, art. 2; Ia, quaest. 44, art. 4). La necesidad de la causa final se impone, no inmediatamente a *todo*, sino a *todo agente*; el encuentro de dos agentes, de donde resultan las quebradas de una montaña, podrá ser fortuito, pero cada uno de los dos agentes obrará necesariamente

por un fin. La causa final se concibe efectivamente en función de la causalidad eficiente; es lo que no vió Paul Janet, y por ello ignoró la necesidad y la evidencia inmediata del principio de finalidad. Ravaisson, por el contrario, no se ha equivocado: "Concebimos como necesario, dice, que la causa encierre, con la razón del comienzo, también la razón del fin a donde tiende la dirección." (*Rapport sur la Philosophie en France*, 2ª edic., § 36); y Lachelier funda la inducción tanto sobre la causa final como sobre la causa eficiente (*Le Fondement de l'induction*). Hartmann ha hecho resaltar esta necesidad de la causa final, tomando por ejemplo el caso más simple: la atracción, un átomo que atrae a otro: "La fuerza atractiva del átomo corporal, dice, *tiende* a acercar a sí a cualquier otro átomo. El resultado de esta tendencia es la producción, la realización de este acercamiento. Así, tenemos que distinguir en la fuerza, la *tendencia* en sí como acto puro y simple, y la *finalidad* perseguida, el contenido u objeto de la tendencia... *Si este movimiento producido no estuviera contenido en la tendencia, no habría ninguna razón para que ésta produjera la atracción más bien que otra cosa, por ejemplo la repulsión*; ni para que la atracción cambiara con la distancia según una ley más bien que según otra... La tendencia no perseguiría ninguna finalidad, no tendría ningún objeto, y por consiguiente no llegaría a ningún resultado." (*La Filosofía de lo Inconsciente*, tomo II, pág. 144). Nos parecería estar leyendo la traducción del capítulo II, del libro III de la Suma *C. Gentes*, donde S. Tomás se expresaba en los mismos términos: "Si agens non tenderet ad aliquem effectum determinatum, omnes effectus essent indifferentes. Quod autem indifferenter se habet ad multa, nono magis unum eorum operatur quam aliud; unde a contingente ad utrumque non sequitur aliquis effectus nisi per aliquid quod determinetur ad unum. Impossibile igitur esset quod egeret. Omne igitur agens tendit ad aliquem determinatum effectum quod dicitur finis eius [70]."

El principio "todo agente obra por un fin", es desde luego evidente de suyo, no con evidencia sensible sino intelectual, con tal de que uno entienda el *sentido exacto de las palabras acción* y *fin*, tal como lo hemos mostrado anteriormente (n. 27). El fin es en efecto una perfección determinada que le conviene al agente como su bien y por la cual él obra. Ahora bien, todo agente produce, según su ley natural, un efecto determinado que le conviene

70 P. GARDEIL, *L'Évolutionisme et les principes de S. Thomas*, *Revue thomiste*, 1895, págs. 581 y 1896, pág. 399.

como su perfección, y no lo puede producir si no es *tendiendo* hacia él más bien que hacia otro, si no es estando *ordenado a él.*

Así descubrimos, sin razonamiento, que el ojo está hecho *para* ver, el oído *para* oír, las alas *para* volar. La *finalidad,* que es una *razón de ser* necesaria de la acción, aparece inmediatamente a la mirada de la inteligencia, porque ésta es la facultad del *ser.*

El principio de finalidad, evidente de suyo, se defiende por reducción al principio de razón de ser, en el sentido de que negar el primero nos lleva a negar el segundo. S. Tomás lo indica en una frase: "Omne agens agit propter finem, alioquin ex actione agentis non magis sequeretur hoc quam illud." (Ia, quaest. 44, art. 4). Si todo agente produce, no un efecto cualquiera, indiferente, sino un efecto determinado y conveniente, *sin tender* hacia este efecto, sin estar *ordenado* a este efecto más bien que a otro, si la bellota produce la encina y no el fresno sin decir orden a uno más bien que al otro, si el ojo ve en lugar de oír sin decir orden a la visión más bien que a la audición, se sigue que la determinación y la conveniencia no accidental del efecto carecen de razón de ser; que la determinación viene de la indeterminación, el orden de la falta de orden, lo perfecto de lo imperfecto, lo más de lo menos, lo que es absurdo. La perfección y la determinación del efecto sólo han podido producirse en él si ya estaban en cierta manera en la causa eficiente; ahora bien, del mismo modo que el efecto, no podían hallarse en ella *actualmente,* sino sólo *virtualmente,* en cuanto la causa eficiente *tendía* hacia este efecto más bien que hacia otro, en cuanto *decía orden* a él.

Sin esta tendencia y este orden, no sólo la determinación y la conveniencia carecerían de razón de ser, sino que tampoco se podrían explicar la dirección y la conveniencia de la acción misma. Por fin, el mismo principio de la acción o la potencia (activa o pasiva) no se concibe si no es como *ordenada* al acto; "potentia dicitur essentialiter *ad* actum" es una de las fórmulas del principio de finalidad, que se aplica en primer lugar a la acción, y secundariamente a la potencia, principio de la acción [71].

La potencia *no va a terminar,* a parar solamente en el acto; éste no es un simple resultado, porque entonces no estaría predeterminado, no tendría razón de ser. Y ¿cómo esta razón de ser estaría en la potencia, siendo así que el acto es más perfecto que ella,

---

[71] En Dios, la potencia activa no se distingue de la acción, pero la acción ejercida hacia afuera estará ordenada a un fin, no a la obtención del soberano Bien que Dios posee por sí mismo, sino a la manifestación de su Bondad, o a su Gloria.

siendo así que en él hay más ser? Él es aquello *en virtud de lo cual* (τὸ οὗ ἕνεκα, *id cuius gratia*) está hecha la potencia, como lo imperfecto es *para* lo perfecto, lo relativo *para* lo absoluto. En efecto, sólo lo absoluto tiene en sí mismo su razón de ser.

Del mismo modo el hecho, el ejercicio de la acción es *para* la perfección que se obtiene o se manifiesta por él. La acción inmanente de conocimiento o de amor está *ordenada* a la posesión de la verdad o del bien. La acción transitiva ejercida por un agente está ordenada o bien a la obtención de un bien, o bien a comunicar el bien que está en el agente mismo, a hacer participar a otros seres en él.

La potencia es para el acto, la acción es para una perfección que se ha de obtener o se ha de comunicar. La palabra *para* no es una palabra carente de sentido, como deben pretenderlo todos aquellos que niegan la finalidad. La razón filosófica se suma así al sentido común y lo justifica.

Por lo tanto, si hay acción en el mundo, hay también finalidad, sin la cual esta acción lo produciría todo o no produciría nada, pero no produciría un efecto determinado. Esto es lo que nos ha permitido decir que la prueba de la existencia de Dios por la finalidad que hay en el mundo puede tomar como punto de partida, no sólo las maravillas del organismo o del instinto de los animales, sino cualquier multiplicidad ordenada, sea cual fuere, aun cuando no sea más que la que se encuentra en cualquier ser creado cuya esencia está ordenada a la existencia, y la potencia operativa a la operación.

Una vez afirmada y establecida así la existencia de la *finalidad interna* por el sentido común, la ciencia y la razón filosófica, se puede deducir, como lo demuestra Paul Janet (*Les Causes finales*, pág. 497), la existencia de la *finalidad externa*. En efecto, vemos que los seres superiores *utilizan* a los inferiores, el mineral es utilizado por la planta, que a su vez es utilizada por el animal, que a su vez es utilizado por el hombre. Decir que lo superior utiliza lo inferior, es lo mismo que decir que lo ordena a su propio fin (interno); así el animal utiliza la planta en vista de su propia conservación, que es su fin interno; pero esta conservación sólo es posible por el empleo de materiales apropiados. De donde se sigue que lo inferior tiene un fin extrínseco que no difiere del fin intrínseco del superior. S. Tomás ha dicho lo mismo: "Est idem finis agentis et patientis, in quantum huiusmodi, sed aliter et aliter." (Ia, quaest. 44, art. 4). El paciente, no como ser, sino como paciente, tiene el mismo fin que el agente. El alimento como potencia nutri-

tiva está ordenado a la nutrición. Si la finalidad externa se nos oculta muchas veces, y si torpes apologetas la han invocado con excesiva frecuencia, esto no es suficiente obstáculo para impulsarnos a negarla; además, hay casos en que aparece con bastante evidencia. Así, las plantas por medio de su respiración purifican el aire cargado de ácido carbónico que proviene de la respiración de los animales; por la respiración a la luz, la planta descompone el ácido carbónico, pone en libertad el oxígeno necesario al animal, y absorbe el carbono, con el cual compone hidrocarburos combustibles que servirán de alimento al animal. Pero no es necesario que esta finalidad externa sea siempre realizada, es exigida por el superior y no por el inferior; en una época en que la vida animal no había aparecido aún, la vida vegetal, si existía, no alcanzaba su fin externo.

Tal es la prueba de la existencia de la finalidad en el mundo; esta relación de medio a fin aparece de modo más evidente en el organismo o en la actividad instintiva del animal, pero se encuentra en todo agente, y relaciona, uniéndolos entre sí, a los diferentes seres del universo, que actúan los unos sobre los otros. La subordinación de los agentes corresponde a la subordinación de los fines [72].

Así se comprende que Aristóteles haya podido escribir (*Metaphysica*, lib. XII, cap. x): "Todo tiene su puesto marcado, está sometido a un orden determinado en el universo: peces, aves, plantas; pero hay grados diferentes, y los seres no están aislados los unos de los otros; están en una relación mutua, porque todo está ordenado en vista de una existencia única. Sucede con el universo lo que con una familia."

Vemos lo que queda de las objeciones suscitadas por Le Roy (*Revue de Mét. et de Moral*, marzo de 1907) contra la menor de las pruebas de la existencia de Dios por las causas finales. Este argumento, según Le Roy, se funda en la finalidad *externa* y tiene contra él la ciencia y la crítica filosófica, que no admiten más que la finalidad interna. El principio de analogía que establece entre nuestra actividad y la de la naturaleza es impugnado por la psicología. Considera, en fin, el orden como sobreañadido *posteriormente* a elementos ya existentes. Hemos visto que nuestra menor apunta directamente a la finalidad *interna*. La afirmación de esta finalidad interna no es un punto de vista, una concepción antropomórfica, especie de proyección hacia afuera de lo que experimentamos en nuestra propia actividad donde la finalidad es indubi-

[72] S. TOMÁS, *Summa Theologica*, Ia, IIae, quaest. 109, art. 6.

table. Pero es muy cierto que el empirismo y el racionalismo subjetivista no pueden concebir la finalidad de otro modo; en tales sistemas la finalidad es casi fatalmente una atribución bastante gratuita hecha a los seres corporales de lo que experimentamos en nosotros mismos. En realidad, el principio de finalidad no es una verdad de experiencia tomada de la experiencia interna, es una ley necesaria del *ser*, derivada del principio de razón de ser. Nosotros no nos contentamos con comprobar con Stuart Mill una *analogía* entre la naturaleza y las obras del arte humano, nosotros demostramos *a priori* que todo agente obra por un fin. Finalmente, el orden no es en modo alguno concebido como sobreañadido *posteriormente* a elementos ya existentes, ya que estos elementos no existirían ni obrarían sin una preordenación o predeterminación. El fin, en vez de ser sobreañadido *posteriormente*, es la primera de todas las causas, *prima in intentione*, aun cuando sea realizada en último lugar, *ultima in executione*. Antes de producir la encina, ya la bellota estaba ordenada a producirla, estaba hecha *para* producirla.

B. ¿Esta *relación* de medio a fin, esta *ordenación* exige por ventura una causa inteligente? Esto es lo que afirma nuestra mayor: "Los seres que no poseen inteligencia no pueden tender hacia un fin si no son dirigidos por una causa inteligente", o más simplemente, "un medio no puede estar *ordenado* a un fin si no es por una inteligencia".

Generalmente esta mayor se prueba diciendo que el fin que determina la tendencia y los medios es el efecto futuro a realizarse. Pero un efecto futuro es una simple posibilidad que, para determinar sus propias causas, debe ser ya real y estar presente de alguna manera, y no puede estarlo sino en un ser cognoscente. Este argumento prueba que es necesario un ser cognoscente, pero no un ser inteligente. "Los animales, dice S. Tomás (Ia IIae, quaest. 1, art. 2), conocen la *cosa que es su fin* (la presa de la que tienen que apoderarse) y emplean los medios capaces de hacérsela alcanzar, pero no conocen la *razón de fin, cognoscunt rem quae est finis, sed non cognoscunt rationem finis*", no conocen por qué es fin lo que es fin, *id cuius gratia aliquid fit*, τὸ οὗ ἕνεκα, no pueden percibir la *relación* de los medios al fin, por ello son incapaces de apropiar o disponer ellos mismos los medios en vista del fin. Esta relación sólo puede ser percibida por la inteligencia, porque en lugar de asociar o de yuxtaponer solamente imágenes, la inteligencia alcanza la *razón de las cosas*, y el medio tiene *relación* al fin precisamente en cuanto tiene en él su *razón de ser*. Es evidente que esta razón de

ser sólo puede ser percibida por la facultad que tenga por objeto formal el *ser en sí*, y no el color o el sonido, o los hechos de experiencia interna. Además, la percepción de esta razón de ser supone la reducción del medio y del fin a la unidad de una misma representación, y sólo la representación intelectual reduce así a la unidad lo que ella contiene. Del mismo modo que en la prueba por los grados del ser nos elevamos de lo múltiple a lo uno, aquí nos elevamos de una multiplicidad ordenada a una unidad ordenadora. "Rationis est dirigere, quia rationis est ordinare." (Ia IIae, quaest. 90, art. 1). El orden del mundo exige, pues, una causa ordenadora. Kant objeta que, aun admitida la existencia de la finalidad, no se puede afirmar que la razón propia del orden esté en una inteligencia, esto no es más que una analogía; decimos que es una inteligencia porque nosotros no conocemos otra cosa.

Si decimos que es una inteligencia, no es sólo porque el azar, la ciega necesidad, el instinto o la libertad ciega no explican nada, sino también porque el *orden* supone que el medio tiene *su razón de ser* en el fin, y que es esencialmente la inteligencia la que percibe *la razón de ser*, que es lo que constituye su objeto formal. Además, la inteligencia, viviente relación transcendental al ser, es análoga como él y, lo mismo que él, no implica en sí imperfección; es perfección absoluta.

Instancia: podría haber varias inteligencias ordenadoras. Respuesta: vemos que todas las fuerzas de la naturaleza se harmonizan en vista de un fin común, lo que supone una intención común. Aristóteles advierte al final del libro XII de la *Metafísica*, contra los que admiten muchos primeros principios: "Los seres no quieren ser mal gobernados; el mando de muchos es un mal, basta un solo jefe [73]." Además, esta multitud de inteligencias dirían todas *relación* a lo inteligible, al ser, pero no serían el ser. En cada una de ellas habría una multiplicidad ordenada, la de la potencia de conocer y la del objeto. Tenemos, pues, que remontarnos hasta una inteligencia suprema idéntica al ser, la cual haya precisamente ordenado hacia el ser a todas las inteligencias inferiores.

Kant insiste: esta prueba establece cuando más la existencia de una inteligencia muy poderosa y muy amplia, pero no infinita; ella nos induce a concebir a Dios como el arquitecto del mundo, y no como su criador.

Cayetano (In Iam, quaest. 2, art. 3) respondía por adelantado a esta objeción, diciendo que basta que esta prueba nos conduzca a

[73] Cita de HOMERO, *Iliada*, canto II, verso 204.

una inteligencia, sin precisar nada más, porque las cuatro pruebas precedentes han establecido la existencia de un primer motor, de una causa primera, de un ser necesario, de un primer ser absolutamente simple y soberanamente perfecto. Pero si fijamos más nuestra atención, veremos que la inteligencia requerida por esta quinta prueba debe ser *acto puro*. Si no lo fuera, habría que distinguir en ella la esencia y la existencia, la inteligencia y la intelección, la intelección y lo inteligible (cf. Ia, quaest. 54, arts. 1, 2, 3). Ahora bien, la esencia no puede estar *ordenada* a la existencia, la inteligencia al ser inteligible, si no es por una inteligencia superior que se identifique con el ser en sí siempre actualmente conocido.

Schopenhauer admite la finalidad en el mundo, pero no le asigna más causa que una voluntad inconsciente, cuyo ejemplo tenemos en el instinto. Bergson sostiene actualmente una teoría muy similar. Se ha respondido que es sustituir el antropomorfismo por el zoomorfismo, en lo cual no se ve ventaja ninguna. Pero en realidad no hay antropomorfismo en afirmar una inteligencia, ya que la inteligencia, no en cuanto humana, sino en cuanto inteligencia, es una perfección absoluta, sin ningún rastro de imperfección. Si se halla realizada en *estado puro* en algún ser, no ha de ser en el hombre, sino en Dios. Además, el instinto por el cual se la quiere reemplazar es también él un caso de finalidad que requiere explicación. Finalmente, la causa que ha producido al hombre debe ser por lo menos de igual dignidad. Contentarse con una finalidad instintiva, es volver al hilozoísmo antiguo, y acordarle a la materia simpatías y antipatías, que en vez de ser un principio supremo de explicación, necesitan ellas mismas ser explicadas. El elemento material más simple, el átomo, el cristal, en vez de poder ser el principio de las cosas, sólo se explica por una idea de tipo o de fin que solamente una inteligencia ha podido concebir e imponerle.

Hartmann reconoce que la voluntad inconsciente de Schopenhauer no puede tomar ningún principio de determinación, por lo cual admite una inteligencia, pero inconsciente. Pero ¿cómo una inteligencia inconsciente conocería el fin y la razón de fin, y podría adaptar a él los medios?

Lachelier (*Fondement de l'induction*, pág. 63) hace una última instancia tomada de Hegel. Supongamos que la fuente del orden se halle en Dios, el orden debe ser en cierta manera anterior al trabajo intelectual de Dios. Por consiguiente, no todo orden regular supone el trabajo de una inteligencia. Entonces, ¿por qué no suponer, con el idealismo absoluto de Hegel, que la naturaleza es

eterna y lleva en sí misma su orden, es decir la Idea que evoluciona? Habría una finalidad lógica inconsciente, que llegaría a la conciencia en el hombre.

Fácil es responder. El orden que exige una causa es el que *se hace*, el que *deviene*, y no aquel que *existe* y no deviene; el orden que requiere una causa es aquel que todavía implica una *multiplicidad actual* de partes, y no aquel que está implicado a título de *multiplicidad virtual* en una unidad absoluta. El devenir supone el ser, lo múltiple supone lo uno, lo compuesto supone lo simple: esto es lo que han demostrado las pruebas precedentes. El orden que hay en Dios y que tiene una prioridad legítima sobre el pensamiento divino es aquel que está virtualmente comprendido en la misma esencia de Dios, cuya perfección es infinitamente participable, y cuya simplicidad eminente es rica en una multiplicidad virtual infinita (Ia, quaest. 14, arts. 5, 6, 8, 11, 12, y quaest. 15, arts. 1, 2). ¿Cómo este indivisible supremo condensa en sí mismo esta multiplicidad? Comienzan a barruntarlo aquellos que abarcan toda una ciencia en sus principios fundamentales, o que llegan, como Mozart, a oír una melodía, no sucesivamente, sino de *una sola vez* o *simultáneamente* toda en la misma ley que la engendra. Llegar, sin embargo, al evolucionismo idealista de Hegel, es afirmar un devenir que tenga en sí mismo su razón de ser, y por consiguiente es negar el valor objetivo del principio de identidad o de no contradicción, es hacer salir la conciencia de la no conciencia, o lo que viene a ser lo mismo, lo más de lo menos, el ser de la nada.

La prueba por las causas finales conserva, pues, todo su valor; es cierta con certeza no sólo física sino metafísica, como las pruebas precedentes. No se funda solamente en el método experimental o inductivo como sostiene Stuart Mill; su premisa menor se funda en el principio de finalidad, necesario y evidente en sí, su mayor sobre la relación inmediata y analítica de la inteligencia al ser o a la razón de ser.

41º LAS CINCO PRUEBAS MODELOS VAN A PARAR A CINCO ATRIBUTOS QUE SÓLO LE PUEDEN CONVENIR AL SER EN SÍ SUBSISTENTE EN LA CUMBRE DE TODAS LAS COSAS. (Sólo aquí terminan las pruebas de la existencia de Dios. El fundamento de la distinción entre Dios y el mundo).

Ahora podemos reunir los resultados de estas cinco pruebas de la existencia de Dios. Terminan en cinco atributos: *primum movens, primum efficiens, primum necessarium, primum et maxime*

ens (primum verum, primum intelligens, primum bonum), *primum gubernans intelligendo* (Cayetano, in Iam, quaest. 2, art. 3). Y por nuestra parte ya hemos demostrado que cualquiera de estos atributos sólo puede pertenecer al ser en el que se identifican la esencia y la existencia, y el cual por esta misma razón es el *Ser en sí, Ipsum esse subsistens* (Ia, quaest. 3, art. 4). La prueba de la existencia de Dios no termina sino en la confluencia de las cinco vías.

El primer motor debe ser su misma actividad, y siendo acto puro en el orden de la acción, debe serlo también el orden del ser, porque el modo de obrar sigue al modo de ser. Su esencia no es, pues, solamente susceptible de existir, sino que es el Ser mismo.

La causa primera, para ser no causada, debe tener en sí misma la razón de su propia existencia. Ahora bien, no se puede causar a sí misma, porque para causar es necesario existir ya. Por consiguiente, no ha recibido la existencia, sino que es la existencia en sí.

El Ser necesario incluye como predicado esencial la existencia, es decir que no solamente debe *tener* existencia, sino *ser* su misma existencia.

El Ser supremo absolutàmente simple y perfecto no podría participar de la existencia, sino que debe ser el Ser por esencia.

La primera inteligencia que todo lo ordena, no puede ella misma estar ordenada al ser, como a un objeto distinto; es necesario que sea el Ser mismo siempre actualmente conocido.

Tal es el término de las pruebas de la existencia de Dios, el término de la metafísica ascendente que se eleva desde las cosas sensibles hasta Dios *(via inventionis)* y el punto de partida de la metafísica descendente que de todo juzga por las razones supremas de las cosas *(via iudicii)* (Ia, quaest. 79, art. 9). Por donde se ve que, en el orden de las supremas razones de las cosas, la verdad fundamental es: *sólo en Dios son idénticas la esencia y la existencia*[74]. Y ése es el principio supremo de la distinción esencial entre Dios y el mundo; esta distinción esencial aparece en primer lugar porque Dios es inmutable, y el mundo cambiante (Ia, 2a, 3a *via*), se concreta porque Dios es absolutamente simple y el mundo compuesto (4a y 5a *via*); encuentra su fórmula definitiva cuando Dios aparece como *El que es,* mientras que todo lo que existe fuera de Él por naturaleza es sólo susceptible de existir, está compuesto de esencia y existencia.

---

74 P. del Prado, *De Veritate fundamentali philosophiae christianae.* Friburgo, Suiza, 1911.

Todo esto lo ve implícitamente el sentido común sin poderlo formular. No lo demuestra, pero su *instinto del ser* lo siente. Tiene como la intuición vaga de que el principio de identidad es la ley suprema de lo real, como es la del pensamiento, y que la realidad suprema debe ser al ser como A es a A, absolutamente una e inmutable y por ello mismo trascendente, distinta del universo esencialmente diverso y cambiante. No es necesario haber meditado mucho sobre el *Sofista* de Platón o sobre la *Metafísica* de Aristóteles, para encontrarle un sentido a esta palabra de Dios a Moisés: *Ego sum qui sum* (*Exod.*, cap. III) y al comentario de S. Agustín: "tanquam in eius comparatione ea quae mutabilia facta sunt *non sunt*" (*De Civit. Dei*, lib. VIII, cap. XI).

*

Después de esto se comprende el sentido y el alcance de la prueba de la existencia de Dios por el *consentimiento o consenso universal*. Es un *confirmatur*. "¿Cómo explicar la universalidad de la creencia en Dios, no siendo por la fuerza persuasiva de los argumentos que hemos aducido?... Si la fe en la divinidad fuese el efecto de un temor irracional, o si les hubiese sido impuesta a los pueblos por los legisladores deseosos de revestir sus leyes con una autoridad sagrada, tal creencia habría desaparecido de entre los hombres al desaparecer las causas que le habían dado el ser. Por el contrario, ha subsistido en todas partes, con tal tenacidad que nada la ha podido vencer" [75]. Sobre la existencia de este acuerdo universal de los pueblos, véase Quatrefages, *L'Espèce humaine* (cap. XXXV, n. 4): "En ninguna parte se encuentra el ateísmo entre las razas inferiores ni entre las razas superiores, si no es el ateísmo individual o de escuelas más o menos reducidas." *(Ibid.)* Véanse también los recientes trabajos sobre la historia de las religiones [76].

Por fin, hay una última prueba de la existencia de Dios: la prueba derivada de efectos sobrenaturales como el milagro. Todo hecho sobrenatural, naturalmente cognoscible, que solamente se puede explicar por la acción divina, suministra de por sí solo una prueba de la existencia de Dios. Es el caso de todo hecho sensible extraordinario que excede o supera evidentemente todas las fuerzas de la naturaleza, como la resurrección de un muerto o la multiplicación

---

[75] VACANT, *Études sur le Concile du Vatican*, tomo I, pág. 323.

[76] En su obra *La Religion des primitifs*, pág. 464, LE ROY muestra que en todas las religiones se encuentra "la creencia en un ser supremo, creador, organizador y dueño del mundo, al mismo tiempo que padre de los hombres."

de los panes. Esta prueba no es inaccesible al sentido común, que capta vagamente (pero con certeza) en un hecho milagroso, como la resurrección de un muerto, una relación inmediata al *ser*, su objeto formal y a la causa propia del ser en cuanto ser, es decir a Dios. Es esta intuición la que le impide a la razón espontánea el conmoverse ante la objeción de los filósofos enemigos del milagro: no conocemos todas las fuerzas de la naturaleza. Sin duda, pero conocemos un efecto tan profundo y universal que sólo puede ser producido por una causa primera y universal; este efecto es el *ser en sí* (Ia, quaest, 45, art. 5, y quaest. 105, art. 6, 7, 8).

El milagro aparece a la intuición de la inteligencia espontánea como una producción excepcional del ser comparable a la creación, o como una modificación *inmediata* del ser como ser, de lo que en él hay de substancial. Tal es el caso de la multiplicación de los panes, y el caso de la resurrección. Estos casos suponen un agente que tenga sobre el ser, sobre la substancia, sobre la materia, un poder inmediato o capaz de ejercerse sin modificaciones accidentales previas [77]. La reunión *substancial* del alma a un cuerpo sólo puede ser efecto de una causa capaz de alcanzar *inmediatamente* la substancia misma del ser. Así, para ver la *mano de Dios* en el hecho milagroso, no es necesario tener fe, basta ese sentido innato del *ser*, que es la razón natural o el sentido común.

Tal como demuestra Vacant [78], "esta demostración de la existencia de Dios se corrobora, cuando se apoya en un grupo de hechos, donde se hace patente la acción de una providencia sobrenatural de Dios." La vida de la Iglesia, su propagación admirable, su santidad eminente, su inagotable fecundidad en toda clase de bienes, prueban con evidencia que ha existido desde toda la eternidad un ser fuente de toda justicia, de toda bondad y santidad, y que sólo puede ser la Justicia, la Bondad, la Santidad en sí.

La existencia del mal físico y del mal moral no puede, como lo hemos visto anteriormente, hacernos dudar de la existencia de Dios. El mal moral, más grave que el mal físico, en lugar de oponerse a

---

77 Sólo Dios tiene sobre el ser mismo de las cosas, sobre la substancia, sobre la materia, un poder que no es sólo mediato (por intermedio de los accidentes), sino *inmediato*. Ahora bien, la unión substancial del alma y el cuerpo, sin disposiciones accidentales previas, supone este poder inmediato. Por lo tanto Dios solo puede realizarla. Sólo el autor de la vida puede darle la vida a lo que está muerto. Los agentes naturales no pueden producir una substancia viviente, si no es por vía de generación, como consecuencia de disposiciones accidentales indispensables. Véase Ia, quaest. 45, art. 5; quaest. 105, art. 1; quaest. 110, art. 2 y 4. IIIa, quaest. 75, art. 4. *Suplemento de la Suma*, quaest. 75, art. 3.

78 *Études sur le Concile du Vatican*, I, pág. 174.

la existencia de Dios, supone más bien esta existencia, puesto que en último término no es más que una ofensa contra Dios. Si el mal, de cualquier orden que sea, existe, es porque Dios lo ha permitido para manifestar su poder y su bondad, "porque no lo hubiera permitido jamás, como dice S. Agustín (*Enchiridion*, cap. XI), si no hubiera tenido el suficiente poder y bondad para sacar bien del mismo mal."

Tales son las pruebas de la existencia de Dios. Engendran en el hombre, no una certeza moral o física, sino metafísica o absoluta. Es *absolutamente* cierto que *Dios existe*, que el *Ser más grande que se puede concebir existe;* la negación de esta proposición entraña en realidad la negación del principio de causalidad, del principio de razón de ser, y en último término la negación del principio de no contradicción. El sistema hegeliano es la prueba histórica de lo que afirmamos. Por haber querido negar la existencia del verdadero Dios transcendente, distinto del mundo, tuvo que poner la contradicción como fundamento de todas las cosas; hay, pues, que elegir: Dios o la absurdidad radical.

APÉNDICES

En forma de apéndice tratamos algunas cuestiones cuya exposición detallada habría hecho excesivamente pesada la marcha de las demostraciones. Se trata, según el mismo orden de la obra, de las dificultades referentes a los siguientes puntos.

A las pruebas de la existencia de Dios: I. *La síntesis de las pruebas tomistas de la existencia de Dios y la noción de causa propia.* — II. *Valor de los principios de inercia y de la conservación de la energía.*

A la distinción de Dios y del mundo: III. *Las diversas formas de panteísmo refutadas por S. Tomás.* Síntesis de la doctrina de S. Tomás sobre estas cuestiones.

I

LA SÍNTESIS DE LAS PRUEBAS TOMISTAS DE LA EXISTENCIA DE DIOS, Y LA NOCIÓN DE CAUSA PROPIA

S. Tomás expone lo que es la causa propia en su Comentario sobre Aristóteles, *Metafísica*, lib. V, cap. II, lec. 3 y *Anal., Post.*, lib. I, lección 10: "quartus modus dicendi per se". Esta doctrina se resume en las proposiciones siguientes:

1º *La causa propia* es la que por sí misma *(per se)* e inmediatamente como tal (*primo*) puede producir tal efecto; es aquella de la que tal efecto depende *per se primo*, necesaria e inmediatamente, como una propiedad depende de la esencia de la cual deriva; las propiedades del círculo, de la naturaleza del círculo. El efecto propio es como una propiedad *ad extra*.

2º. *La causa propia* en cuanto es *necesariamente requerida* difiere de la causa accidental, como se oponen estas dos proposiciones: el hombre engendra al hombre; Sócrates engendra al hombre. En efecto, es accidental que el que engendre sea Sócrates, y con mayor razón que sea filósofo. Así, decimos, los movimientos del universo requieren un primer motor, pero sería precipitado afirmar de seguida que exigen un primer motor libre.

3º. *La causa propia* en cuanto que es *inmediatamente requerida* difiere de toda otra causa aun necesariamente exigida. Así, para hacer una estatua, se necesita un estatuario, y sería asignarle una causa muy general el decir: se necesita un artista; se debe especificar. Del mismo modo habría imprecisión en decir: los movimientos del universo requieren un primer ser; lo que exigen inmediatamente es un primer motor.

4º. *Las causas más particulares* son causa propia de *los efectos más particulares*. Así, *este* animal es causa propia de la generación de *este viviente* de la misma especie, pero no explica la existencia de la *vida animal* sobre la tierra, y él mismo tiene tanta necesidad de ser explicado como su propio efecto, del cual es *causa unívoca* o de la misma especie; hay ahí una causalidad muy inferior. (S. Tomás, Ia, quaest. 104, art. 1); "Manifestum est quod si aliqua duo sunt eiusdem speciei, unum non potest esse per se causa formae alterius, in quantum est talis forma; quia sic esset causa formae propriae, cum sit eadem ratio utriusque; sed potest esse causa huiusmodi formae, secundum quod est in materia id est quod *haec* materia acquirat *hanc* formam."

5º. *Los efectos más universales* requieren como causa propia *una causa universalísima superior* (Ia, quaest. 45, art. 5). *Este* cuerpo en movimiento puede producir muy bien *este* otro movimiento, pero si *el movimiento* en sí, donde quiera se encuentre realizado, en los cuerpos o en los espíritus, no tiene en sí su razón de ser, es necesario que tenga por causa propia un primer motor

universal de los cuerpos y de los espíritus; por consiguiente, un primer motor superior a todo movimiento, de un orden más elevado, y por esta razón llamado *causa equívoca* y no unívoca.

6º. Es necesario, en fin, distinguir *la causa propia del devenir* o de la aparición de tal efecto individual, y *la causa propia del ser* mismo y de la conservación de este efecto. (Ia, quaest. 104, art. 1). Según el ejemplo de Aristóteles, el arquitecto es causa propia de la *construcción* de la casa, y si deja de trabajar antes de haber concluído, la casa deja de construirse; pero no es causa propia del *ser* de esta casa; si él muere, la casa no deja de existir. Del mismo modo, el hijo sobrevive al padre. Mientras que el calor solar es necesario, no sólo para la generación de las plantas y de los animales, sino también para su conservación. Por consiguiente, las causas universales superiores no sólo son productoras sino también conservadoras de sus efectos; su causalidad es permanente, siempre actual. Esto es lo que decimos de la causalidad de Dios.

A la luz de esta noción de causa propia se aclaran las pruebas tomistas de la existencia de Dios, y se alcanza su síntesis.

En cada una de estas *pruebas a posteriori*, S. Tomás comienza por un hecho experimentalmente cierto, y por medio de un principio racional necesario y evidente prueba la existencia de Dios, causa propia universal de los efectos universalísimos de donde ha partido; "oportet enim universaliores effectus in universaliores et priores causas reducere." (Ia, quaest. 45, art. 5).

El orden de estas cinco pruebas es el de la marcha natural de nuestro espíritu. En efecto, S. Tomás parte de los signos más evidentes de la contingencia de las cosas del mundo, como el movimiento, para considerar después los signos más profundos, como la imperfección y la composición ordenada. Del mismo modo, para el punto de llegada de las pruebas, manifiesta progresivamente la existencia necesaria y la trascendencia absoluta de la *Causa primera*, para que ésta aparezca esencialmente distinta del mundo cambiante, compuesto e imperfecto, y que podamos darle el nombre de Dios. Por este nombre, en efecto, los hombres entienden comúnmente el primer motor, el ser necesario y supremo, que ha ordenado todo el universo.

Todos estos argumentos se pueden reducir a uno solo más general, fundado sobre el principio de causalidad: lo que no existe por sí mismo, sólo puede existir por otro, que existe por sí mismo. Ahora bien, la experiencia muestra que hay seres dotados de actividad, de vida, de inteligencia, y que no existen por sí mismos, puesto que nacen y mueren. Por consiguiente, han recibido la existencia de otro, que debe tener por sí mismo la existencia, la vida, la inteligencia. Sin lo cual lo más habría salido de lo menos, lo superior de lo inferior, y la pluralidad de los seres de un primer ser menos perfecto que el conjunto.

1ª Prueba: por el movimiento.

Es experimentalmente cierto que hay movimiento en el mundo; y no solamente movimiento local, sino también mutaciones substanciales, movimientos cualitativos según la intensidad creciente o decreciente de una cualidad, y hasta movimientos espirituales, los de nuestra inteligencia y de nuestra voluntad. (Ia,

quaest. 2, art. 3 ad 2um; quaest. 79, art. 4; quaest. 82, art. 4 ad 3um; quaest. 105, art. 2, 3, 4, 5; Ia IIae, quaest. 9, art. 4).

Ahora bien, todo lo que es movido es movido por otro. Este principio es necesario y absolutamente universal. En efecto, el movimiento es el paso de la potencia al acto, o de la indeterminación a la determinación. Así un cuerpo que estaba frío deviene caliente, un cuerpo inerte es movido localmente. Ahora bien, no puede ser reducido de la potencia al acto sino por un ser ya en acto; es imposible que un mismo ser esté bajo el mismo respecto y al mismo tiempo en potencia y en acto. En el viviente sin duda una parte es movida por otra; pero como esta otra es movida ella misma con un movimiento de otro orden, esto no puede suceder sino bajo el influjo de un motor superior. Por consiguiente, todo lo que es movido, cuerpo, alma o espíritu, es movido por otro. (Ia, quaest. 105, art. 5, en donde S. Tomás considera en orden inverso la relación del primer motor con el movimiento y la actividad creada).

Además, la serie de motores esencialmente y actualmente subordinados no puede ser infinita. No se trata aquí de motores pretéritos, como son los generantes en la serie de generaciones animales, porque estos motores no están más que accidentalmente subordinados, y ya no influyen actualmente. También, dice S. Tomás (Ia, quaest. 46, art. 2 ad 7um), que "no es *imposible* que el hombre sea engendrado por el hombre *ab aeterno,* es decir sin que haya habido primera generación humana". Pero es imposible que el movimiento tenga su razón plenamente suficiente o su causa primera en esta serie de motores pretéritos, aun cuando ésta fuera *ab aeterno*, porque estos mismos motores serían movidos. Si esta serie es eterna o no ha tenido comienzo, es eternamente insuficiente, porque no tiene en sí su razón de ser.

Se trata, pues, de motores que influyen actualmente y están esencialmente subordinados. Así la luna atrae los cuerpos que la rodean y ella misma es atraída por la tierra, la tierra por el sol, el sol por algún otro centro. En esta serie ascendente no se puede seguir hasta el infinito. En efecto, si todos los motores esencialmente subordinados reciben el influjo que transmiten de tal modo que no hay primer motor que dé el movimiento sin ser premovido, jamás habría movimiento. Así el reloj no se moverá jamás sin un resorte; multiplicar hasta el infinito el número de sus ruedas no le daría un principio de movimiento.

Por consiguiente, hay que concluir la existencia de un primer motor que no sea movido por un motor superior, y que se llama Dios.

Este motor supremo es inmóvil, no con la inmovilidad inferior o inercia de la potencia pasiva que encierra más imperfección todavía que el movimiento, sino de la inmovilidad superior del acto, que no necesita ser premovido o puesto en acción para obrar. En otros términos, es necesario admitir la existencia de un primer motor que obre por sí, que nunca haya sido reducido de la potencia al acto, sino que *sea su misma actividad,* su misma acción (Ia, quaest. 3, art. 6; quaest. 9, art. 1; quaest. 25, art. 1 ad 3um; quaest. 54, art. 1), y por consiguiente *su mismo ser,* porque el obrar supone el ser, y el modo de obrar el modo del ser. (Ia, quaest. 25, art. 2).

Por consiguiente, el primer motor y el más universal de los cuerpos y de los espíritus tiene que ser *Acto puro,* sin ninguna mezcla de potencialidad ulte-

riormente determinable, por consiguiente sin ninguna imperfección, en el orden del ser. Es decir que debe ser *el ser en sí subsistente*. (Ia, quaest. 3, art. 4).

Y por ello es evidente que este primer motor inmóvil es trascendente, infinitamente superior por su misma naturaleza al mundo de los cuerpos y de los espíritus, que él mueve incesantemente. (Ia, quaest. 3, art. 8).

Así se refuta el evolucionismo absoluto, según el cual el *devenir* o la *evolución* de los fenómenos es el principio de todas las cosas. Eso es imposible, puesto que *el devenir* no tiene en sí su razón de ser o su causa; contiene efectivamente *algo nuevo* que exige una causa superior, sin lo cual *lo más sale de lo menos*, el ser de la nada, sin causa ninguna; lo cual no es solamente un misterio más obscuro que el de la creación, sino una absurdidad manifiesta. Esta absurdidad debe ser confesada, y en ello conviene Hegel, por todos los que admiten una evolución ascendente, en el curso de la cual lo más perfecto es producido siempre por lo menos perfecto.

IIª Prueba: por las causas eficientes.

Ya no se trata aquí de los movimientos o cambios que se producen en el mundo, sino de causas eficientes de las que dependen seres permanentes, como las plantas, los animales, los hombres. En otras palabras, esta prueba no parte precisamente del movimiento o del *devenir*, sino del *ser* que es el término del devenir; y ella nos lleva a admitir la existencia de una causa primera eficiente, necesaria no sólo en la producción de todas las cosas, sino también en su conservación, en la existencia. Para la mejor comprensión de esta demostración véase Ia, quaest. 104, art. 1 ad 2um.

El desarrollo es poco más o menos el mismo que en la prueba precedente. *Hay en el mundo causas eficientes esencialmente subordinadas*, por ejemplo, todas las influencias cósmicas necesarias no solamente para la producción sino también para la conservación de una planta, o de un animal; la actividad química del aire, la presión atmosférica, el calor solar, etc... Así los antiguos decían: "Homo et sol generant hominem". El sol es necesario en la producción y en la conservación de la vida vegetal y animal sobre nuestro globo.

Ahora bien, estas causas eficientes así subordinadas suponen una causa primera no causada. Porque, por una parte, es imposible que un ser sea causa de sí mismo; existiría antes de existir; y por otra parte, es imposible llegar hasta lo infinito en la serie de causas esencialmente subordinadas, tal como hemos visto en la primera prueba.

Existe, pues, por encima de las causas eficientes causadas, *una causa primera no causada*, que debe tener el ser por sí misma, sin haberlo recibido. Debe, pues, ser *el Ser en sí*, lo cual se verá mejor al final de la prueba siguiente, y merece el nombre de Dios. (Ia, quaest. 3, art. 4).

IIIª Prueba: por la contingencia de los seres del mundo.

Hay en el mundo seres que son manifiestamente contingentes, es decir, que pueden existir o no existir. Efectivamente, las plantas y los animales nacen y mueren. Y según la ciencia hubo un tiempo en que no había en el mundo ni

plantas, ni animales, ni hombres, y en que no existían los astros tal como son actualmente, sino en estado de nebulosa.

Ahora bien, los seres contingentes presuponen un ser necesario, que exista por sí. En efecto, lo que es contingente no tiene en sí la razón suficiente ni la causa de su propia existencia. Debe, pues, haber algo que sea necesario. Además, si la necesidad de este algo o de este principio es solamente relativa (por ejemplo, restringida, desde el punto de vista físico, a la explicación de los fenómenos inferiores, fisicoquímicos), habría que remontarse hasta un *Ser absolutamente necesario*, porque, como hemos visto, no se puede prolongar hasta el infinito la serie de causas subordinadas esencialmente. Hay, pues, que admitir la existencia de un ser absolutamente necesario, causa de todos los demás. (Ia, quaest. 44, art. 1).

a. Este ser necesario no es la colección de seres contingentes, aun cuando ésta fuera infinita tanto en el espacio como en el tiempo, porque la multiplicación de los seres contingentes no los eleva por encima de la contingencia, ni constituye tampoco un ser necesario, lo mismo que una innumerable multitud de idiotas no equivale a un hombre inteligente.

b. El ser necesario tampoco es la ley de los seres contingentes, puesto que la existencia de esta ley depende de la existencia misma de los seres contingentes.

c. Finalmente, el ser necesario no es una substancia común de todos los fenómenos; porque esta substancia sería sujeto de movimiento (cf. Iª prueba), y recibiría determinaciones o perfecciones nuevas, que no podría producir por sí misma, puesto que lo más no puede salir de lo menos. El ser necesario puede ciertamente dar, pero no recibir; puede determinar, pero no ser determinado: desde toda la eternidad tiene de suyo todo lo que puede tener. (Ia, quaest. 3, art. 6).

Además, por el mero hecho de que el ser necesario tiene la *existencia por sí mismo,* su esencia no es solamente una capacidad de existir, que recibe y limita la existencia, sino que es la Existencia misma no recibida o subsistente. *Ipsum Esse subsistens.* (Ia, quaest. 3, art. 4; quaest. 7, art. 1).

IVª Prueba, por los grados de perfección de los seres.

Esta cuarta prueba manifiesta sobre todo la perfección de la Causa primera. Se enuncia como sigue:

'*Los seres de este mundo constituyen una jerarquía, siendo unos más perfectos que otros,* desde la piedra hasta el hombre, pasando por los diversos grados de la vida vegetativa y sensitiva. Todos los seres tienen su perfección o bondad, pero la palabra *bueno* no designa más que una semejanza analógica en las expresiones siguientes: una buena piedra, un buen fruto, un buen caballo, un buen maestro, un hombre fundamentalmente bueno. Del mismo modo la unidad se encuentra en grados diversos: la del alma prevalece sobre la del cuerpo. Así también la verdad de los principios domina la de las conclusiones, y la verdad de las proposiciones necesarias la de las proposiciones contingentes.

Ahora bien, más o menos perfecto se dice de cosas diferentes, según se aproximen de modo diverso a lo que es lo más perfecto y causa de los demás. En efecto, dice S. Tomás, *Contra Gentes* (lib. II, cap. 15): "Lo que le conviene a

una cosa según su misma naturaleza, y no ha sido causado en ella, no le puede convenir de un modo imperfecto." El ser que no tiene más que una bondad imperfecta no la posee por sí; porque si *la bondad* fuera en él *no causada*, de por sí misma exigiría tal límite y de por sí misma no lo exigiría, puesto que en otras partes no está limitada de la misma manera. En otros términos, *todo ser imperfecto es causado*, porque es *compuesto, mezclado*, contiene una perfección mezclada de imperfección. "Ahora bien, dice S. Tomás, elementos de suyo diversos no forman un todo, sino por una causa que los une". (Ia, quaest. 3, art. 7). *La existencia*, por ejemplo, *la bondad* o perfección, *la belleza* están limitados de hecho de modos muy diversos en la planta, en el animal, en el hombre; de suyo no encierran tal o cual límite, ni siquiera incluyen ninguno en su noción formal. Por consiguiente, en todos estos seres imperfectos, la existencia, la bondad, la belleza son el efecto de una *causa suprema*, que debe *ser absolutamente perfecta, pura de toda imperfección y absolutamente simple*. Además, esta causa debe ser el *Ser en sí subsistente*, sin límite, infinitamente perfecto, la Bondad, la Verdad, la Belleza en sí. De donde se sigue que este Ser supremo es absolutamente transcendente, real y esencialmente distinto del mundo siempre compuesto e imperfecto. (Ia, quaest. 3, art. 4 y 8; quaest. 7 art. 1, etc.).

Esta prueba difiere absolutamente de la de S. Anselmo, porque no parte de la *idea* del Ser soberanamente perfecto, sino de la existencia real de los grados diversos de perfección en las cosas. Así se remonta por vía de causalidad al Ser absolutamente perfecto, porque ningún ser imperfecto puede tener en sí la razón de su existencia.

Esta demostración es aplicada por S. Tomás a la inteligencia (Ia, quaest. 79, art. 4), a la verdad (*Contra Gentes*, lib. II, cap. 84), al bien (Ia IIae, quaest. 2, art. 7 y 8), a la ley natural (Ia IIae, quaest. 91, art. 2).

V⁹ Prueba, por el orden del mundo.

Vemos que seres privados de razón obran por un fin. Hay en efecto un orden admirable en el curso regular de los astros; la fuerza centrípeta y la fuerza centrífuga está reguladas de tal modo que los astros se mueven en su órbita con muy grande velocidad y en perfecta armonía. No menos unidad y variedad hay en el organismo de las plantas, de los animales y del hombre. La finalidad o la relación a un fin es manifiesta tanto en la evolución de un huevo, que contiene virtualmente tal organismo determinado y no tal otro, como en los mismos órganos aptos para tal función del todo precisa: tal es el ojo para la visión, el oído para la audición, como, en fin, en la actividad instintiva del animal, por ejemplo en la abeja que construye su panal.

En lo que principalmente se manifiesta esta finalidad, como dice S. Tomás, es en el hecho de que los agentes naturales privados de razón "obran siempre o casi siempre de la misma manera y de modo de producir u obtener lo que *mejor les conviene*"[1]; por ejemplo, de modo tendiente a desarrollarse, a nutrirse, a reproducirse, etc.

---

[1] Ia, quaest. 2, art. 3: "Videmus quod aliqua, quae cognitione carent,

Este término de su acción, precisamente porque está determinado y les conviene enteramente, merece el nombre de *fin*, porque el fin es el bien en vista del cual obra un agente.

Además, antes de probar la existencia de Dios, la necesidad y la universalidad del principio de finalidad son evidentes. Este principio se formula así: *todo agente obra por un fin*. "Si así no fuera, de la acción del agente no se seguiría un efecto con preferencia a otro, a no ser por casualidad... Para que el agente natural produzca un efecto determinado, es necesario que esté determinado por una cosa precisa, que responda a la noción de fin." (Ia, quaest. 44, art. 4; Ia IIae, quaest. 1, art. 2; *C. Gentes*, lib. III, cap. 2).

No basta recurrir al azar, porque el *azar* es una causa accidental *(causa per accidens)*, y por consiguiente no es causa de lo que sucede siempre y naturalmente. De no ser así, lo accidental ya no sería accidental; en vez de supervenir *(accidere)* después de lo esencial, sería su fundamento; y lo esencial tendría que depender de lo accidental, lo cual es absurdo e ininteligible: el orden admirable provendría de la ausencia de orden, lo más saldría de lo menos.

Tampoco basta recurrir a la sola causa eficiente, rechazando la causa final, porque ya no se podría asignar la razón por la cual el agente (verbigracia, tal órgano) tiene tal determinación, ni aquella por la cual el agente obra en vez de no obrar; la acción carecería de razón de ser. La potencia activa o la inclinación del agente no es llamada sin motivo *tendencia*: tiende esencialmente hacia algo, como lo imperfecto hacia lo perfecto, "*potentia dicitur ad actum*"; la potencia es esencialmente relativa al acto, o esencialmente intencional. Por ejemplo, la vista es esencialmente relativa a la visión. (Aristóteles, *Física*, lib. II, cap. 8 y sigs.; *Comentario* de S. Tomás, lección 7-14).

No se puede, pues, dudar de *la existencia de la finalidad* en el mundo, cuyo orden admirable no es más que la disposición conveniente de los medios en vista de un fin, *apta dispositio mediorum ad finem*: el pájaro no sólo vuela *porque* tiene alas (causa eficiente), sino que tiene alas *para* volar (causa final); sin lo cual la conformación de las alas carecería de *razón de ser*. Y afirmar que una cosa carece de razón de ser es formular una proposición ininteligible y absurda. (Véase supra, n. 24). S. Tomás diría: "stultum est hoc afirmare", lo mismo que decía: "David de Dinando stultissime posuit Deum esse materiam primam." (Ia, quaest. 3, art. 8). Según la significación filosófica de la palabra "stultitia", que designa lo contrario de sabiduría, nada más desatinado que el materialismo o el mecanicismo.

Ahora bien, los seres privados de razón no tienden hacia un fin si no son dirigidos por una inteligencia, como la flecha por el arquero. En efecto, una cosa no puede *estar ordenada* a otra sino por una causa *ordenadora*, que necesaria-

---

scilicet corpora naturalia, operantur propter finem, quod apparet ex hoc, quod semper, aut frequentius eodem modo operantur, *ut consequatur id, quod est optimum*. Unde patet, quod non a casu, sed ex intentione perveniunt ad finem. Ea autem, quae non habent cognitionem, non tendunt in finem, nisi directa ab aliquo cognoscente et intelligente, sicut sagitta a sagittante. Ergo est aliquid intelligens, a quo omnes res naturales ordinantur ad finem, et hoc dicimus Deum."

mente debe ser inteligente, "sapientis est ordinare." ¿Por qué? Porque sola la inteligencia conoce la *razón de ser* de las cosas; ahora bien, el fin es la razón de ser de los medios. "Los seres carentes de razón, dice S. Tomás, tienden hacia un fin, por inclinación natural, son como movidos por otro y no por sí mismos, puesto que no conocen la razón de fin." (Ia IIae, quaest. 1, art. 2). Los animales conocen sensiblemente el objeto que constituye su fin, pero en este objeto no perciben la razón formal de fin. Por consiguiente, si no hubiese una Inteligencia ordenadora, que gobernara el mundo, el orden y la inteligibilidad que hay en el universo y que las ciencias descubren, provendría de la ininteligibilidad, y aun más, nuestras mismas inteligencias provendrían de una causa ciega e ininteligente; una vez más, lo más saldría de lo menos, lo que es absurdo.

Hay, pues, un *Ser supremo inteligente,* que ordena todas las cosas naturales a un fin. Y no es suficiente el que el ordenador universal tenga, como nosotros, una *facultad* intelectual *ordenada* al ser inteligible, porque entonces necesitaría una inteligencia ordenadora superior. El ordenador supremo no puede estar ordenado a otra cosa, debe ser *el Pensamiento en sí, la Intelección en sí subsistente,* como es el ser subsistente: "ipsum Intelligere subsistens". (Ia, quaest. 3, art. 4; quaest. 14, art. 1 y 4).

Convergencia de las cinco pruebas.

Al final de cada una de estas cinco demostraciones hemos advertido que cada una de ellas nos lleva a admitir la existencia de un atributo divino, que sólo le puede convenir al *Ser en sí subsistente,* como explícitamente lo demuestra S. Tomás (Ia, quaest. 3, art. 4). Este artículo es el término de la marcha ascendente de la razón, que se eleva desde las cosas sensibles hasta la Causa suprema, y es *también* el comienzo de la marcha descendente o sintética, por la cual la razón deduce los atributos divinos del Ser en sí, y juzga todas las cosas por su causa más elevada. Son las dos vías inversas llamadas por S. Tomás *via inventionis y via iudicii* (Ia, quaest. 79, art. 9).

En efecto, según hemos visto, el primer motor universal debe ser su acción *(suum agere)* y por consiguiente su existencia *(suum esse).* Y lo mismo hay que decir de la causa primera no causada, del ser necesario, del ser soberanamente perfecto y del gobernador del universo. Así, *la verdad suprema* de la filosofía cristiana, o *la verdad fundamental del orden sintético (in via iudicii)* es que *sólo en Dios se identifican la esencia y la existencia.* Dios es *"El que es",* (*Exod.,* cap. III, 14).

Tales son las cinco pruebas metafísicas de la existencia de Dios, a las cuales se pueden reducir fácilmente las demás. Si se las estudia profundamente, se ve, contra los agnósticos modernos, que la existencia de Dios transcendente o distinto del mundo, no se puede negar, sin negar el *principio de causalidad*: "todo ser móvil, contingente, compuesto, imperfecto y relativo es causado, y requiere en último término una causa primera inmutable, absolutamente simple, perfecta, inteligente". Ahora bien, el principio de causalidad no se puede negar ni ser puesto en duda sin negar o poner en duda el *principio de contradicción,* porque "un ser contingente no causado" no existiría ni por sí ni por otro, y por consiguiente no se distinguiría de la nada, puesto que no tendría nin-

guna razón de ser, ni intrínseca ni extrínseca. Sería la destrucción del principio de contradicción: "el ser no es el no ser" o del principio de identidad: "el ser es el ser, el no ser es el no ser." La inteligencia humana zozobraría en el absurdo.

Por el contrario, si el principio de contradicción o de identidad es la ley suprema de la razón y de lo real, la realidad suprema debe ser la identidad en sí de la esencia y de la existencia o el Ser en sí subsistente *(Ipsum esse subsistens)*. Así, las cinco vías que conducen a la existencia de Dios se unen en la oposición del *principio de identidad* con la *mutabilidad y la composición del mundo* o con la ausencia de identidad que se comprueba en él. En esta oposición se ve en seguida la contingencia del mundo y su dependencia respecto del Ser inmutable y soberanamente simple, cuyo nombre expresa la identidad absoluta: *"Yo soy el que soy"*.

Así los antiguos decían que nuestra inteligencia conoce a Dios en el espejo de las cosas sensibles, por el rayo quebrado o refracto de la luz de los principios racionales que en él se refracta. El principio de identidad o de contradicción muestra la contingencia del espejo y se refracta, por consiguiente, bajo la forma de principio de causalidad, que nos manifiesta la existencia del Ser supremo.

Es, pues, absolutamente necesario elegir entre la existencia del verdadero Dios, transcendente o distinto del mundo, y la negación hegeliana del principio de contradicción como ley de lo real. En otros términos, es necesario elegir entre el teísmo y el evolucionismo ateo, que sostiene que lo más perfecto sale de lo menos perfecto, y los contradictorios se identifican en el devenir universal. Así, el evolucionismo absoluto nos parece una *irrefragable prueba por el absurdo* de la existencia del verdadero Dios, transcendente, puesto que esta existencia no se puede negar, sin negar por ello mismo el valor del principio de contradicción, y sin poner una absurdidad fundamental en el origen de todas las cosas.

Esta absurdidad radical aparece en la primera proposición condenada en el *Syllabus* de Pío IX: "No existe ningún ser supremo, soberanamente sabio, gobernador del universo y distinto del mismo; Dios se identifica con la naturaleza de las cosas, y como tal está sujeto a cambio; Dios deviene o se hace realmente en el hombre y en el mundo, y todas las cosas son Dios y tienen la misma substancia divina; así, en una misma y única realidad se identifican Dios y el mundo, el espíritu y la materia, la necesidad y la libertad, lo verdadero y lo falso, el bien y el mal, lo justo y lo injusto". (Denzinger, *Enchiridion*, n. 1701).

Para evitar esta absurdidad manifiesta es necesario afirmar *la existencia de Dios*, que, según los términos del Concilio Vaticano, "siendo una substancia espiritual única por naturaleza, completamente simple [2], e inmutable [3], se debe declarar distinto del mundo en realidad y por su esencia, bienaventurado en sí mismo y por sí mismo e indeciblemente superior y elevado por encima de todo lo que hay y se puede concebir fuera de Él". (Denzinger, n. 1782).

[2] Véase la 4ª y 5ª prueba de S. Tomás.
[3] Véase la 1ª, 2ª y 3ª prueba de S. Tomás.

II

NOTA SOBRE EL VALOR DE LOS PRINCIPIOS DE INERCIA Y DE CONSERVACIÓN DE LA ENERGÍA

Hemos hablado en muchas oportunidades de estos dos principios y del problema de su conciliación con el principio de causalidad.

Según el principio de causalidad no hay cambios sin causa; entonces, lo mismo se requiere una causa para el cambio que tiene lugar durante el curso del movimiento, que para el paso del reposo al movimiento mismo. Si ello no fuera así, un *impulso finito y mínimo* podría producir en el vacío un movimiento perpetuo, en el cual habría *algo nuevo* o un tránsito perpetuo de la potencia al acto; una potencia finita podría mover, sin embargo, durante un tiempo infinito, un papirotazo dado hace diez mil años continuaría produciendo todavía hoy su efecto y lo seguiría produciendo siempre eternamente. Este movimiento, que no necesitaría ser mantenido, no tendría término ni fin en el sentido metafísico de la palabra; ¿cómo podría menos de ser contrario a los principios de causalidad y de finalidad?

El principio de inercia se enuncia, no obstante: la inercia no puede por sí misma ni ponerse en movimiento ni modificar su estado de movimiento; un cuerpo en movimiento, si ninguna causa exterior obra sobre él, conserva indefinidamente un movimiento rectilíneo y uniforme.

Si se objeta que los hechos parecen estar en contradicción con el principio de inercia, que una bola lanzada sobre un plano horizontal bien pulido se detiene después de algún tiempo, y que un tren después de haber adquirido su velocidad normal se detiene si no se hace obrar el vapor sobre sus pistones o émbolos, el físico responde que este detenimiento se debe al frotamiento de la bola sobre el plano, o al de las ruedas sobre los rieles y también a la resistencia del aire.

¿Se ha demostrado que este frotamiento y esta resistencia son la única causa de la detención? ¿Se ha probado científicamente que el movimiento dado no se retarda y disminuye también de por sí mismo? "¿Se ha experimentado alguna vez sobre cuerpos substraídos a la acción de toda fuerza?", pregunta H. Poincaré[1]. "Y si se ha hecho, ¿cómo se ha sabido que los cuerpos no estaban sometidos a ninguna fuerza?" ¿Cómo, sin salir de los límites de su ciencia, podría el físico sostener que la *moción divina no es necesaria* para que un cuerpo lanzado en el vacío se mueva eternamente?

El principio de conservación de la energía se enuncia: "La energía total

---

1 *La Science et l'Hypothèse*, págs. 112 a 119.

permanece constante." Este principio está necesariamente unido con el anterior, y viene a decir que es imposible que el movimiento cese jamás; si desaparece bajo una forma, vuelve a aparecer bajo otra forma. Así el movimiento de un proyectil no cesa sino engendrando calor, y el mismo calor produce movimiento local. La equivalencia se comprueba con la corrección suministrada por la ley de la degradación de la energía.

¿Es decir que un papirotazo dado hace diez mil años tiene todavía hoy (actual y potencial) de un sistema de cuerpos substraídos a toda acción exterior su efecto como consecuencia de las transformaciones de la energía, y que lo tendrá siempre sin que la energía tenga necesidad de ser *renovada*? ¿Basta admitir que esta energía es *conservada* por Dios, como pretende Descartes, y que la *moción* divina se ha ejercido solamente en el pasado en el origen del mundo? ¿Cómo, sin salir de los límites de su ciencia, podría el físico afirmar que *la moción divina no es necesaria* para que la energía se transforme perpetuamente? Es claro que la energía no permanece *individualmente* la misma, no es *el mismo movimiento* el que pasa de un cuerpo a otro, porque es *este* movimiento, porque es el movimiento de *este* cuerpo. Del mismo modo la actividad humana es relativamente constante en la superficie de la tierra, y sin embargo, no permanece individualmente la misma, sino que se renueva, puesto que los hombres nacen y mueren. Ya Aristóteles decía: *corruptio unius est generatio alterius*, la materia no pierde una forma sino recibiendo otra, lo que se puede traducir en términos modernos relativamente a la energía: una forma de energía no desaparece sin que aparezca otra. ¿Es decir que la forma que desaparece, es causa primera y del todo suficiente de la que la sigue? De ningún modo. La ciencia experimental que estudia solamente las relaciones constantes de los fenómenos entre sí, no se puede pronunciar, ni en pro ni en contra de la necesidad de la intervención de una Causa primera invisible para la transformación de la energía. Pero desde el punto de vista metafísico un movimiento no da origen a otro movimiento sino con el concurso invisible del Ser primero, causa de todo ser en cuanto ser, del primer motor, causa suprema de la actividad de las causas segundas. Del mismo modo desde el punto de vista metafísico, un movimiento local no se puede perpetuar en el vacío, no puede ser un *pasaje perpetuo de la potencia al acto*, sin la intervención invisible del *Acto puro*, causa suprema de toda actualización. Para sostener con Descartes que es suficiente el que Dios *conserve* el movimiento, es necesario entender por esta expresión que Dios continúe moviendo.

Sólo así se pueden conciliar los principios mecánicos de la inercia y de la conservación de la energía con el principio metafísico de causalidad. Cualquier otra conciliación que rechace la necesidad de la intervención de la causa primera, es ilusoria [2].

El físico no ha resuelto este problema, no se puede pronunciar positivamente sobre el valor de la solución que del mismo da la metafísica tradicional, debe solamente reconocer que esta solución no se opone en nada a la

---

[2] Habría que estudiar desde el mismo punto de vista la conciliación del principio de inercia con la ley de la atracción universal.

que la *física* tiene el derecho de afirmar sobre el valor de sus propios principios, en el orden fenomenal.

Sobre este último punto tenemos el placer de reproducir una carta de P. Duhem, de la Academia de Ciencias, en la que ha querido resumir para nosotros las ideas principales de su bella obra *La Théorie Physique*[3].

Le rogamos aceptar, juntamente con nuestras gracias, la expresión de nuestro respetuoso reconocimiento.

REVERENDO PADRE:

Le debo algunas explicaciones sobre algunos términos ambiguos de mi carta anterior, y en particular del nombre de *axioma* o *supuesto axioma* que yo le he dado al principio de inercia.

Comienzo por precisar que tomaré las palabras Matemática, Física, Metafísica, en el sentido en que las entienden en general los contemporáneos, no en el sentido de Aristóteles y de los escolásticos.

En estas condiciones la ley de la inercia no existe para el matemático: los principios de la Ciencia de los números y de la Geometría son los únicos que él ha de admitir; no se ocupa de los principios de la Mecánica ni de la Física; si le sucede tener que estudiar los problemas que le plantean el mecánico y el físico, es sin preocuparse del camino por donde ellos han llegado a formular estos problemas.

Yo no considero, pues, el principio de la inercia sino tal cual es para el físico.

Lo que se puede decir entonces de éste es lo que se puede decir de todos los principios de las teorías mecánicas y físicas.

Estos principios fundamentales o *hipótesis* (en el sentido etimológico de la palabra), no son *axiomas*, es decir verdades evidentes por sí.

Tampoco son *leyes*, es decir proposiciones generales que la inducción haya sacado directamente de las enseñanzas de la experiencia.

Se puede admitir que ciertas semejanzas racionales o ciertos hechos de experiencia nos las *sugieren*; pero esta sugestión no tiene nada de *demostración*; no les confiere por sí misma ninguna certeza. *Desde el punto de vista de la pura Lógica* los principios fundamentales de las teorías mecánicas y físicas sólo se pueden considerar como *postulados libremente puestos por el espíritu*.

Del conjunto de estos postulados, el razonamiento deductivo saca una serie de consecuencias más o menos lejanas que están de acuerdo con los fenómenos observados; *este acuerdo es todo lo que el físico espera de los principios que ha postulado*.

Este acuerdo confiere a los principios fundamentales de la teoría una cierta verosimilitud. Pero jamás le puede conferir la certeza, porque jamás se puede demostrar que de otros postulados tomados como principios no se deducirían consecuencias que estuvieran también de acuerdo con los hechos.

Además, no se puede afirmar jamás que no se descubrirán algún día hechos

[3] *La Théorie physique, son objet et sa structure*, París, M. Rivière & Cie.

nuevos que no estén ya de acuerdo con las consecuencias de los postulados que se habían puesto como fundamento de la teoría; hechos nuevos que obligarán a deducir, de nuevos postulados, una teoría nueva.

Este cambio de postulados se ha producido más de una vez en el transcurso del desarrollo de la Ciencia.

De estas observaciones sacamos dos consecuencias:

1º *De ninguno de los principios de la teoría mecánica y física hay ni habrá jamás el derecho de afirmar categóricamente que es verdadero.*

2º *De ninguno de los principios sobre los cuales reposa la teoría mecánica y física nos es permitido afirmar que sea falso, hasta tanto se hayan descubierto fenómenos que estén en desacuerdo con las consecuencias de la deducción de la cual este principio es una de las premisas.*

Lo que yo acabo de decir se aplica en particular al principio de la inercia. El *físico* no tiene el derecho de afirmar que es ciertamente verdadero; pero menos todavía tienen derecho de decir que es falso, puesto que ningún fenómeno nos ha impedido hasta ahora (abstracción hecha de las circunstancias donde interviene el *libre arbitrio* del hombre) construir una teoría física de la cual fuera excluído este principio.

Todo esto queda dicho permaneciendo en el dominio del *físico*, para quien los principios no son afirmaciones de propiedades reales de los cuerpos, sino premisas de deducciones cuyas consecuencias deben estar de acuerdo con los fenómenos todas las veces que una voluntad libre no intervenga para trastornar el determinismo de éstos.

A estos principios de Física, ¿se puede y se debe hacerles corresponder ciertas proposiciones que afirmarían ciertas propiedades reales de los cuerpos? A la ley de la inercia, por ejemplo, ¿se le debe hacer corresponder la afirmación de que existe en todo cuerpo en movimiento una cierta realidad, el *impetus*, dotada de tales o cuales caracteres? ¿Estas proposiciones se extienden o no se extienden a los seres dotados de voluntad libre? Son problemas que el método del físico es inadecuado para tratar y que éste deja a la libre discusión de los metafísicos.

A esta libertad del metafísico, el físico no tendría por qué oponerse más que en un solo caso: aquél en que el metafísico formulara una proposición que contradijera directamente los fenómenos o que, introducido a título de principio en la teoría física, condujera a consecuencias en contradicción con los fenómenos. En este caso tendría legítimo fundamento para negarle al metafísico el derecho de formular una tal proposición.

He aquí, Padre, el resumen de lo que yo diría, si escribiera alguna vez sobre el principio de la inercia el artículo que usted tiene la bondad de solicitar...

P. Duhem.

N. B. Conclusiones muy similares a las de Duhem son expresadas por E. Meyerson, *Identité et Réalité* (Paris, Alcan, 1908), que examina desde el punto de vista de la experiencia y desde el punto de vista de la razón filosófica el valor de los principios de inercia y de la conservación de la energía. El autor

llega hasta decir, lo que nos parece muy justo: "El principio de inercia exige que concibamos el *movimiento como un estado*, y si el movimiento es un estado, se debe mantener o conservar como todo estado... El principio de inercia exige que concibamos la *velocidad como una substancia*. Ahora bien, es una concepción enteramente paradójica para el entendimiento inmediato..." (Págs. 132 y 134).

El doctor G. Pécsi, en su obra *Crisi degli assiomi della Fisica Moderna*, traducida del alemán, Roma, Desclée, 1910, va todavía más lejos, y cree poder establecer rigurosamente la falsedad del principio de inercia, que terminaría en esta contradicción: el movimiento es esencialmente inmóvil, en él no hay nada de nuevo (Pág. 201).

III

LAS DIVERSAS FORMAS DE PANTEÍSMO REFUTADAS POR S. TOMÁS

Como hemos visto antes (Parágrafo 33), algunos modernistas pretenden que S. Tomás no refutó el panteísmo; lo habría ignorado o habría prescindido de él. Algunos teólogos han sostenido, por el contrario, que el tomismo exagera la causalidad divina universal, hasta el punto de tender hacia el ocasionalismo, sistema en el cual sólo Dios obra, lo que debería llevar a afirmar: "Sólo Dios existe", porque el obrar sigue al ser, "operari sequitur esse".

Examinaremos brevemente en este apéndice: I° ¿Cuáles son las formas de panteísmo que conoció S. Tomás? II° ¿Dónde y cómo las refutó? III° Cómo la doctrina tomista de la causalidad divina contiene la verdad que el panteísmo desfigura.

I° *¿Qué formas de panteísmo conoció S. Tomás?*

Hemos indicado antes (Parágrafo 33), que S. Tomás conoció por medio de Aristóteles las dos formas opuestas de panteísmo antiguo: la de *Parménides*, que absorbe el devenir y lo múltiple en el Ser único e inmóvil (acósmico), y la de *Heráclito*, que absorbe el ser en el devenir, y debe terminar en un evolucionismo ateo.

Por otra parte, conoció por lo menos por S. Agustín y Dionisio el panteísmo de los *Estoicos*, según el cual Dios es el alma del mundo y algo así como un fuego inteligente y en perpetua evolución; doctrina renovada por Heráclito. Por el mismo conducto, S. Tomás conoció el panteísmo emanatista de *Plotino* y de los *neoplatónicos*, que recuerda más bien la doctrina de Parménides sobre lo Uno.

Finalmente, S. Tomás no podía ignorar las diferentes formas del panteísmo medieval: el de *Amaury de Bène*, según el cual Dios es el principio formal de todas las cosas, el panteísmo materialista de *David de Dinant*, y la *doctrina averroísta* de una sola inteligencia para todos los hombres.

Además, clasificó estas diferentes formas del panteísmo sirviéndose de la terminología aristotélica de las cuatro causas, de todos conocida. Esta clasificación se encuentra en la *Suma Teológica* (Ia, quaest. 3, art. 8): "Utrum Deus in compositionem aliorum veniat", y se completa en la Ia (quaest. 19, art. 4): "Utrum voluntas Dei sit causa rerum, an Deus agat ex necessitate naturae aut scientiae" (véanse las referencias a las otras obras de S. Tomás indicadas en estos dos pasajes).

Esta división se reduce a lo siguiente:

1º Para ciertos panteístas, *Dios es forma o alma del mundo*, o por lo menos alma del cielo. Tal es la enseñanza de los estoicos y de Amaury de Bène, para quien Dios es el principio formal de todas las cosas.

2º Para otros, *Dios es la materia del mundo*: "ita David de Dinando, qui stultissime posuit Deum esse materiam primam". Es volver a la infancia de la filosofía, a la doctrina de los primeros filósofos jonios, Tales, Anaxímenes, Anaximandro.

3º Para otros, *Dios es la causa eficiente del mundo*, pero lo produce por *necesidad de naturaleza* o por *necesidad intelectual* (necessitas scientiae), de modo que no sería ni bueno ni sabio, si no lo produjera. Así hablan todos aquellos que, como los averroístas, niegan la creación, sobre todo la creación universalmente libre, y admiten una cierta emanación.

Las doctrinas panteístas conocidas por S. Tomás conciben, pues, a Dios, ya como la forma substancial del mundo, ya como su materia, ya como su causa eficiente necesaria o no libre.

Notemos que las formas modernas de panteísmo pueden fácilmente reducirse a las formas antiguas. En efecto, según los panteístas modernos, o bien *Dios deviene el mundo* (es la doctrina de Espinoza y de Schelling, que recuerda la de los neoplatónicos y la de Parménides), o bien *el mundo deviene Dios*, por una evolución ascendente, concebida desde el punto de vista idealista (Hegel) o desde el punto de vista materialista (Haeckel), lo que recuerda a Héraclito y los estoicos.

Siempre se renuevan las dos formas opuestas de panteísmo antiguo: 1º, Dios absorbe el mundo: acosmismo de Parménides; 2º, el mundo en evolución absorbe a Dios: evolucionismo ateo de Heráclito... Por ende se ve que el panteísmo es tan absurdo que no llega a definirse, y tiende necesariamente bien sea a la negación de Dios, bien a la del mundo, tan evidente es que Dios y el mundo no pueden ser una única realidad.

IIº *¿Dónde y cómo ha refutado S. Tomás estas diferentes formas de panteísmo?*

1º En su *Comentario sobre la Física y la Metafísica de Aristóteles*, allí donde este último refuta también él a Heráclito y a Parménides, por la división de ser en potencia y acto y por el principio de causalidad: nada se puede reducir de la potencia al acto, si no es por un ser ya en acto, y en último término por el *Acto puro*, que es por su simplicidad y su inmutabilidad absolutas esencialmente distinto del mundo, que es compuesto y cambiante. (*Física*, lib. I, cap. 8, lecc. 14; *Metaf.*, lib. IV, cap. 3 al final, lib. IX, lib. XII).

2º En la *Suma Teológica* (Ia, quaest. 3, art. 8), donde se ha establecido que Dios no es ni la forma ni la materia del mundo (Ia, quaest. 19, art. 4); donde se ha establecido que Dios no obra fuera de Sí mismo por necesidad de naturaleza, ni por necesidad de su ciencia, sino por voluntad soberanamente libre. Esta doctrina está particularmente desarrollada contra los averroístas en la suma *Contra Gentes* (lib. II, cap. 23): quod Deus non agat ex necessitate naturae; (cap. 26): quod divinus intellectus non coarctatur ad determinatos effectus; (cap. 27): quod divina voluntas ad determinatos effectus non arctatur;

(cap. 30): qualiter in rebus creatis possit esse necessitas absoluta; (cap. 31 y siguientes); quod non est necessarium creaturas semper fuisse. Véase también sobre el panteísmo emanista la *Suma Teológica* (Ia, quaest. 90, art. 1): ¿viene el alma humana de la substancia de Dios? ¿Hay una sola inteligencia para todos los hombres? (Ia, quaest. 76, art. 2; quaest. 79, art. 5), y el opúsculo *De Unitate intellectus* contra el averroísmo.

Esta refutación se reduce a los puntos siguientes: 1º, *Dios no es la materia del mundo;* porque la materia no puede ser movida por sí misma, sino solamente por una causa que la saque de su inercia, y en último término por una causa que es el Ser en sí y la Actividad en sí, primer motor de los cuerpos y de los espíritus. (Véanse las tres primeras pruebas tomistas de la existencia de Dios).

2º *Dios no es la forma substancia del mundo,* porque sería una cosa participada y menos perfecta que el compuesto del que formaría parte. Ahora bien, todo compuesto exige una causa. Por consiguiente, Dios debe ser una causa absolutamente simple superior a todo compuesto. (Véase la cuarta prueba tomista de la existencia de Dios).

3º *Dios no obra fuera de Sí mismo por necesidad de naturaleza.* Ya lo demuestra la 5ª prueba tomista de su existencia; S. Tomás la establece más explícitamente en la Ia (quaest. 19, art. 4): todo agente natural obra por un fin y tiene necesidad de ser dirigido por una causa primera inteligente. Por consiguiente, la causa primera obra por inteligencia y voluntad y no por necesidad de naturaleza, como la planta o el animal.

Por lo demás, si obrara por necesidad de naturaleza produciría un efecto específicamente similar a ella, como el buey engendra un buey y el león engendra un león; no se explicaría la variedad de sus efectos, todos los cuales le son necesariamente inferiores, puesto que no puede haber dos Dios, dos infinitos. (En Él no puede haber más generación que *ad intra,* sin multiplicación de la naturaleza divina, como enseña la revelación).

Dios tampoco obra por necesidad intelectual, porque no hay para Él motivo necesitante que lo lleve a crear: "como ya es por sí mismo infinita perfección y beatitud, la creación no le puede añadir una perfección más". (Ia, quaest. 19, art. 3); y por perfectos que sean los seres que ha creado, siempre los puede crear más perfectos (Ia, quaest. 25, art. 6). Así lo hemos establecido extensamente en las págs. 276-284.

Tampoco se puede pretender con Espinoza que nosotros no somos sino accidentes o *modos* de la substancia divina, porque si se requiere que Dios sea acto puro, ya no es ulteriormente determinable y no puede tener accidentes. (Ia, quaest. 3, art. 6).

Finalmente la emanación panteísta también es inadmisible, porque si nosotros procedemos de la substancia de Dios, Éste sería causa material y algo de Él pasaría a nosotros, lo que supondría en Él una divisibilidad y una imperfección inconciliables con el acto puro. (Ia, quaest. 90, art. 1, y quaest. 2, art. 3, 4ª vía).

Se ve que todas estas refutaciones del panteísmo proceden de las cinco

pruebas tomistas de la existencia de Dios, y se pueden reducir a esta proposición definida por el Concilio Vaticano (Denzinger, n. 1782): "Deus cum sit una singularis, *simplex omnino* et *incommutabilis* substantia spiritualis, praedicandus est re et essentia a mundo distinctus... Et super omnia... ineffabiliter excelsus."

Dios es real y esencialmente distinto del mundo porque es necesario como causa primera *absolutamente inmutable* (1ª, 2ª, 3ª prueba), y *absolutamente simple* (4ª y 5ª prueba), mientras que el mundo es esencialmente compuesto y cambiante.

Si queremos finalmente reducir esta refutación del panteísmo a una proposición todavía más simple, hay que decir que Dios es real y esencialmente distinto del mundo de los cuerpos y de los espíritus, porque *sólo en Él son idénticas la esencia y la existencia,* porque *Él sólo es el ser en sí subsistente.* Tal es la razón a priori por la cual es soberanamente simple e inmutable.

La verdad inicial de la filosofía es el *principio de contradicción o de identidad*: "el ser es el ser, el no ser es el no ser; *est est, non non*". La verdad suprema de la filosofía cristiana es la *identidad en Dios de la esencia y de la existencia*; verdad revelada a Moisés: *Ego sum qui sum.*

Esta refutación del panteísmo se confirma por la deducción de los atributos del ser en sí subsistente o del acto puro. Su inmutabilidad, por ejemplo, merece el nombre de eternidad, que es la posesión perfecta y simultánea de una vida interminable, "interminabilis vitae *tota simul* et perfecta posesio" (Ia, quaest. 10, art. 1). En un presente inmutable, Dios posee plenamente y *toda a la vez* la vida intelectual y voluntaria que en nosotros fluye en una continuidad de pensamiento y de voliciones. Es el Pensamiento en sí omnisciente, destello intelectual eternamente subsistente y Amor substancial del soberano Bien.

Todas estas verdades resultan del principio de identidad, que siendo ley fundamental del ser se debe verificar de la manera más absoluta y más pura en el Ser primero.

IIIº *La doctrina tomista de la causalidad divina contiene la verdad que el panteísmo desfigura.*

Eso aparece en primer lugar en el orden natural, por medio de las proposiciones siguientes que antes hemos demostrado con S. Tomás.

1ª *Nada hay fuera de Dios sin ser, en todo lo que es, causado por Él* (Ia, quaest. 45).

2ª *Nada subsiste fuera de Dios sin ser conservado por Él;* porque el ser como tal es el efecto propio de Dios. Así como el devenir cesa si su causa cesa de obrar, así como la luz del aire desaparece cuando el sol cesa de alumbrarnos, así también todo sería aniquilado si la acción divina conservadora cesara (Ia, quaest. 104).

3ª *Dios está íntimamente presente en todos los seres creados, por la acción divina que les conserva la existencia.* Ahora bien, esta acción conservadora se identifica con la misma esencia de Dios, que está así en profundo contacto con todo lo que existe, con lo que hay de más íntimo en nosotros, y que Dios conoce infinitamente mejor que nosotros mismos (Ia, quaest. 8, art. 1).

4ª *Dios opera interiormente, ab intus, en todo agente creado* no para eximirlo de obrar como creen los ocasionalistas, sino para hacerlo obrar, para aplicarlo a la acción. "Deus operatur in omni operanti". (Ia, quaest. 105, art. 5).

5ª *Dios como inteligencia primera mueve toda inteligencia creada. (Ibidem,* art. 3).

6ª *Dios mueve toda voluntad creada, "interius eam inclinando". (Ibidem,* art. 5).

No la violenta, no la fuerza, puesto que en vez de moverla contra su inclinación natural, le ha dado esta inclinación natural hacia el bien universal, la ha conservado y la ha aplicado a este acto. Bajo esta moción divina, la voluntad quiere el fin, después se mueve ella misma, se determina ella misma a querer los medios. Aun así no se mueve ella misma, no se determina sino como una causa segunda lo puede hacer, premovida por la causa primera. Así Dios mueve la voluntad hacia el bien universal, después hacia el bien particular que ésta elige deliberadamente; o bien permite que el pecado suceda y entonces no es causa más que del ser físico de este acto y no de su defectuosidad, que no requiere más que una causa deficiente. Como dice Bossuet[1], "hacer en nuestra acción su libertad, es hacer que nosotros obremos libremente; y hacerlo es querer que eso suceda: *porque hacer, en Dios, es querer...* Pero no quiere solamente que seamos libres en potencia, quiere que seamos *libres en ejercicio;* y no quiere solamente que ejercitemos nuestra libertad *en general,* sino que quiere que la ejercitemos por *tal y cual acto...* Su ciencia y su voluntad llegan siempre hasta la última precisión de las cosas... Es decir, a lo más particular que hay, y todo esto está comprendido en sus decretos". Dios quiso desde toda la eternidad que Pablo se convirtiese libremente a tal hora, en tales circunstancias, sobre el camino de Damasco, y Pablo se convirtió.

Por toda esta doctrina vemos que el mismo Dios está *inmediatamente presente* en todas las cosas *(immediatione suppositi),* por un contacto virtual profundo y oculto: "rerum Deus tenax vigor immotus in te permanens", dice la liturgia. Dios, efectivamente, siendo espíritu puro, no está en un lugar por sí mismo, sino sólo por su acción sobre los cuerpos. No tiene que flanquear o atravesar el espacio para venir hasta nosotros. Aun cuando decimos: "obra *ad extra,* fuera de sí mismo", esta expresión tomada del orden espacial es metafórica y sólo significa que el efecto producido por Dios es realmente distinto de Él, sin estar espacialmente separado del mismo. Si Dios no hubiese creado más que ángeles, no existiría ningún lugar; los espíritus puros son de un orden de realidad superior al espacio. Además, Dios opera *inmediatamente (immediatione virtutis)* en todo agente creado, porque ninguna potencia activa creada puede pasar al acto sin la moción divina. Esto es lo que hace decir a S. Tomás en el tratado *De Potentia* (quaest. 3, art. 7): "Si consideremus supposita agentia, quodlibet agens particulare est immediatum ad suum effectum. Si autem consideremus virtutem qua fit actio, sic virtus superioris causae erit immediatior effectui quam virtus inferioris; nam virtus inferior

---

[1] *Traité du Libre Arbitre,* cap. VIII.

non coniungitur effectui, nisi per virtutem superioris; unde dicitur in libro *De Causis* (prop. 1ª), *quod virtus causae primae prius agit in causatum et vehementius ingreditur in ipsum."*

En el mismo artículo *De Potentia*, S. Tomás concluye demostrando cuál es la verdad que el panteísmo desfigura: "Así, Dios es causa de toda acción de los agentes creados, en cuanto les da la virtud de obrar, se la conserva y la aplica a la acción, y en cuanto que por su divina virtud se ejerce cualquier otra potencia de obrar. Si a esto se le añade que Dios en su misma virtud (porque la esencia divina y la omnipotencia y la acción divina se identifican), se sigue que Él mismo obra en todo agente creado, aun para la producción de nuestros actos naturales y espontáneos, y para la de nuestros actos libres.

Tal es la verdad que desfigura el determinismo y el panteísmo; este último concibe a Dios como la causa bien sea material, bien sea formal, o bien eficiente, necesaria, del mundo; Dios es la causa trascendente, soberanamente libre, pero íntimamente presente en todas las cosas por su acción conservadora y motriz. Nada, absolutamente nada, ni siquiera nuestra libre determinación, escapa a la causalidad universal de Dios.

No es *limitando el principio de causalidad* como se refuta el determinismo fundado en este principio; es insistiendo sobre la *eficacia trascendente* de la causalidad divina, que no es inferior ni a su universalidad absoluta, ni a la profundidad y la suavidad de su acción en nosotros.

Además, por nuestra elevación al orden sobrenatural se aumenta infinitamente la intimidad de nuestra unión con Dios. La gracia santificante es una participación de la naturaleza divina o de la vida íntima de Dios. Ya en el orden natural las criaturas se asemejan a Dios en cuanto participan en el *ser*, en la *vida*, en la *inteligencia*; por la gracia se asemejan a Dios en cuanto participan en la *Deidad* o en la vida íntima de Dios, en lo que hace que Dios sea Dios (Ia IIae, quaest. 112, art. 1).

Toda alma en estado de gracia es así un templo espiritual en el que habita la Santísima Trinidad, templo todavía obscuro sobre la tierra, templo perfectamente luminoso en el cielo (Ia, quaest. 43, art. 3).

Finalmente, en Nuestro Señor Jesucristo la unión de la naturaleza divina y de la naturaleza humana es tan íntima como es posible: unión en una misma y única persona, la del Verbo hecho hombre; de tal modo que no hay más que *un solo yo y una sola existencia* en Jesucristo, aun cuando las dos naturalezas, divina y humana, estén, como naturalezas, infinitamente distantes entre sí. Doctrina que supone la distinción real entre la esencia creada y la existencia (IIIa, quaest. 17, art. 2). Sin ninguna confusión panteísta de la esencia divina y de una esencia creada, es la más íntima unión: sublime armonía de dos extremos infinitamente distantes que sólo Dios podría reunir así.

Ninguna doctrina muestra mejor que la de S. Tomás, la distinción infinita entre Dios y lo creado, *la trascendencia divina*, y cosa sorprendente a primera vista, ninguna requiere más *la intimidad de la presencia divina en nosotros*, y el influjo divino hasta en la determinación de nuestro libre arbitrio.

La primera de estas dos tesis, es alterada por aquéllos que, como Escoto y Suárez, reducen a la univocidad la analogía del ser común a Dios y a lo

creado. La segunda es alterada por el molinismo y el congruísmo, que temen que la moción divina destruya la libertad humana, si la alcanza y comprende en sus profundidades, en toda su intimidad.

Para S. Tomás, por el contrario, precisamente porque la causalidad divina es de una eficacia *absolutamente transcendente*, puede alcanzar sin vulnerar *la intimidad de nuestra libre voluntad*. Los santos lo comprenden y uno de ellos, sintiendo su impotencia para darse plenamente a Dios, le decía: "*Señor, sácame de mí, y entrégame a Ti.*" De la gracia de Dios hay que decir lo que S. Pablo dice de su palabra: "Que la palabra de Dios es viva, eficaz y tajante, más que una espada de dos filos, y penetra hasta la división del alma y del espíritu, hasta las coyunturas y la médula, y discierne los pensamientos y las intenciones del corazón" (*Hebr.*, IV, 12). La acción de Dios no es en nosotros menos penetrante que su palabra y que su vista, según la frase de Isaías (cap. XXVI, 12): "*omnia enim opera nostra operatus es nobis, Domine*".

Esta edición
se terminó de imprimir
el día 7 de diciembre de 1976
fiesta de San Ambrosio, Doctor de la Iglesia,
en los Talleres de E. C. A.
Plaza de Santa Teresa, 12
Avila.